DE LA MORALE

DE

PLUTARQUE

PAR

OCTAVE GRÉARD

[illegible]
[illegible]

[illegible]

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1874





DE LA MORALE

DE

PLUTARQUE

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

DE LA MORALE

DE

PLUTARQUE

PAR

OCTAVE GRÉARD

INSPECTEUR GÉNÉRAL DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE
DIRECTEUR DE L'ENSEIGNEMENT PRIMAIRE DE LA SEINE

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE

Pour moi, qui suis habitant en une petite ville, et m'y tiens volontiers, de peur qu'elle ne soit encore plus petite ....

(*Vie de Démosthène*, 2. Trad. d'Amyot, 3.)

Il m'a été comme ma conscience.

(*Lettre de Henri IV à Marie de Médicis*, 3 septembre 1601.)

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1874

PRÉFACE

DE LA DEUXIÈME ÉDITION

En appréciant cet ouvrage, le secrétaire perpétuel de l'Académie française, M. Villemain, disait que Plutarque y était peint avec vérité[1]. Le jugement avait d'autant plus de prix, que M. Villemain avait lui-même fait de Plutarque l'objet d'une étude particulière. Dans cette deuxième édition, qui a été entièrement remaniée, nous avons fait un nouvel effort pour le justifier. De bienveillantes critiques nous y ont aidé[2]. Nous sommes surtout très-redevable

1. Rapport du 29 août 1867. — 2. Revue d'Édimbourg, janvier 1869; Cf. Revue britannique, janvier 1870; Revue de Bonn, septembre 1869; Revue contemporaine, 30 novembre 1868. *Journal des Débats*, 18 janvier 1867; etc. — Qu'il nous soit permis aussi de remercier ici MM. Patin, Egger, Janet, Caro, Martha, Geoffroy, qui

à M. Ch. Lévêque qui a consacré à l'examen de notre travail un Mémoire savant et délicat[1].

En revoyant tous nos textes, nous espérons en avoir tiré quelques lumières de plus et une vue générale plus ferme. Plutarque comparait les grands écrivains à ces horizons dont on ne peut saisir l'harmonie qu'en les contemplant sous tous leurs aspects, et il ajoutait, qu'en présence des maîtres de morale, l'homme trouve en lui-même ces divers points de vue dans les progrès de l'âge, et comme dans les degrés chaque année plus élevés de l'expérience de la vie. C'est la bonne fortune qui lui est échue de la part de ses lecteurs les plus familiers : le témoignage d'Amyot, de Montaigne, d'Henri IV en fait foi. Toujours utile à relire à toutes les époques, Plutarque est particulièrement bon à méditer dans les temps de trouble et de passion. Il enseigne à prendre conscience de soi-même, à s'affermir dans le sentiment du devoir, à ne s'attacher qu'à la justice, à la vérité, et à ce

nous ont éclairé de leurs observations à l'époque où ce travail a paru sous forme de thèse de doctorat.

1. Comptes rendus des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, t. LXXXIV, p. 169; t. LXXXV, p. 285; Cf. Revue des Deux Mondes, 1er octobre 1867.

qui est le caractère essentiel de la vérité et de la justice, la modération. Les Grecs qui avaient étudié et représenté sous toutes les formes de l'art les trois grandes expressions des besoins éternels de l'âme humaine, le vrai, le beau, le bien, en rattachaient la règle supérieure au même principe : l'équilibre, l'harmonie, l'esprit de mesure. L'esprit de mesure était devenu, dans leur simple et expressif langage, la marque de l'honnêteté, ou plutôt l'honnêteté même; le nom qu'ils appliquaient à l'homme de mesure leur servait à caractériser l'homme de bien. Plutarque est un des représentants les plus autorisés de cette sagesse, hors de laquelle il n'y a, pour les sociétés, comme pour les individus, ni vraie dignité, ni force durable. C'est après avoir fermé l'ère des discordes civiles et délivré de l'étranger le sol national, qu'Henri IV écrivait du maître que sa mère lui avait mis entre les mains dès son bas âge : « il m'a dicté beaucoup d'honnestetés à l'aureille... ; il m'a été comme ma conscience. »

INTRODUCTION

« Si nous voulions entreprendre de sonder le fond que Plutarque a eu de la mer des lettres humaines, dit emphatiquement un de ses biographes, nous nous engagerions sur un océan sans port ni rivage[1]. »

Plutarque, en effet, est un polygraphe. Le nombre de ses ouvrages égale ou dépasse le nombre des ouvrages des écrivains les plus féconds de l'antiquité[2]. Toutefois, au milieu de la variété des sujets sur lesquels son talent s'est dispersé, il est aisé de reconnaître un

1. Fédéric Morel, *Vie de Plutarque*, en tête de la traduction des Hommes illustres, par Amyot, 1619. Cf. la Vie en latin, par le même, 1612. — 2. Voir le *Catalogue de Lamprias*. Le nombre des Traités plus ou moins considérables, que nous aurions perdus, d'après ce catalogue, s'élève à plus de 130.

but unique, soit qu'on consulte son propre jugement sur lui-même, soit qu'on recueille les témoignages de ceux qui se sont inspirés de sa pensée.

Des trois branches d'études qu'on distinguait chez les anciens, mathématiques, rhétorique, philosophie, il n'en est aucune qu'il n'ait cultivée. Mais il nous apprend que, de bonne heure, il avait mesuré aux mathématiques son application et son temps[1]. C'est en passant qu'il traite des matières de rhétorique, et non sans dédain[2]. Louer chez un philosophe les grâces de la diction lui paraît une injure : c'est, dit-il, placer sur la tête d'un athlète une couronne de roses[3]. Même en philosophie, il distingue et choisit. Toutes les études, en un mot, ne sont, à ses yeux, qu'un moyen. La morale, telle est, pour lui, la fin de la science. Toute poésie est pernicieuse, à son sens, qui ne se rattache pas directement à la morale[4] : à Eschyle, il préfère Sophocle et Euripide, à Sophocle, Euripide, parce que Sophocle est plus riche qu'Eschyle, et Euripide plus riche que Sophocle, en règles de con-

1. Propos de table, IX, 14, § 3. — 2. Propos de table, III, 1; V, 1; VII, 8; VIII, 6; IX, 2, 4. De la Cessation des oracles, 6. — 3. De la manière d'écouter, 15, 9. Cf. Du Bavardage, 5. — 4. De la manière d'écouter les poëtes, 1, 2, 4, 8, 14 etc.

duite et en préceptes de vertu[1]. C'est de la morale qu'il déduit ses préceptes oratoires[2] et ses règles de critique historique[3]. Se trouve-t-il en présence d'un phénomène physique qui l'étonne, ou d'une question d'érudition qui l'embarrasse, aux explications que son savoir lui suggère, il ne peut se retenir d'ajouter celles que les principes de la morale lui fournissent[4]. Ses préceptes de santé ne sont, pour la plupart, que des observations d'hygiène morale, et les médecins lui reprochent « de franchir et de bouleverser les limites de leur domaine[5]. » S'il combat les Stoïciens et les Épicuriens, c'est surtout pour défendre contre leurs doctrines le principe de la Providence et de son action morale sur le monde[6]. La politique enfin, telle qu'il la définit, d'après Platon, n'est que le plus haut et le plus complet exercice de la morale appliquée à l'amélioration des sociétés[7].

Aussi voyons-nous que, dès l'origine, tous ses

1. De la Gloire des Athéniens, 5; du Progrès dans la vertu, 7. — 2. Comment on peut se louer soi-même, 4. — 3. De la Malignité d'Hérodote, 3 à 10. — 4. Vie de Nicias, 23; de Pélopidas, 18; Propos de table, III, 3; VIII, 7; Questions grecques et Questions romaines, *passim*. — 5. Préceptes de santé, 1. — 6. Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure; Contre Colotès; Des Notions du sens commun contre les stoïciens, *passim*. Voir plus bas, ch. II, § 3. — 7. Du Commerce que les philosophes doivent avoir avec les princes, 1, 3; A un Prince ignorant, 3.

Traités, si divers de sujet et de forme, ont été réunis sous le titre commun d'*Œuvres morales*. Les *Vies parallèles* n'en sont que la suite et le couronnement. La morale n'y est pas seulement à la surface, dans les digressions de rencontre et les interprétations inattendues : elle en est l'âme. Plutarque n'écrit pas pour prouver ou pour peindre. La vérité historique n'est pas l'objet qu'il se propose. L'histoire n'est, pour lui, qu'une école de mœurs : ce qu'il cherche dans l'exemple des grands hommes, c'est une leçon [1].

Considérés dans leur ensemble et dans leur esprit, les *Traités* et les *Vies parallèles* ont donc pour commun objet la morale. Lettres et sciences, histoire et philosophie, érudition, médecine, philologie, critique, Plutarque a touché à tous les sujets ; la morale n'est pas seulement une des applications de son génie : c'est son génie même.

Et tel est le fondement de sa renommée. La postérité ne s'est méprise ni sur le sens, ni

1. Vie de Paul-Émile, 1; d'Alexandre, 1. Cf. *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1753, t. XXV, p. 32. Mémoire de Bougainville; Schoell, *Histoire de la littérature grecque profane*, liv. V, ch. LIV, p. 121; Clavier, traduction d'Amyot, *Préface*, 2e édit., 1801; Heeren, *De Fontibus et Auctoritate Vitarum parallelarum Plutarchi, commentatio prima; proœmium*, p. 5, etc.

sur la portée de ses œuvres. Dès les temps les plus anciens, on se plaît à voir dans Plutarque « le maître de morale supérieure, le type gracieux et enchanteur de la sagesse[1]. » Mais jamais ce caractère de sa popularité n'éclata plus manifestement qu'à la renaissance des lettres en France. « Ce sont les bonnes et louables disciplines du doulx Plutarchus[2] » qui charment tous les esprits et enivrent tous les cœurs ; c'est « aux Moraulx que Rabelais se délecte[3], » que la Boétie emprunte « la matière et l'occasion de ses discours[4]; » Montaigne, « les despouilles dont sont purement massonnés ses Essais[5]. » Le premier traducteur des Parallèles invite, en vers et en prose, les lettrés et les illettrés à venir étudier dans sa traduction des modèles de vertu[6]. On ne lit pas Plutarque, on le pratique ; on « le réduit en rhythme françoise[7], » pour le faire apprendre aux enfants; après les saintes lettres, on ne connoit pas de plus belle et de plus digne lecture[8]. Les dames « en régentent les mais-

1. Eunape, *De Vitis sophistarum*, prooem., p. 11. — 2. La Croix du Maine, *Bibliothèque;* Brantôme, *Vies des dames illustres*, préface. — 3. *La vie de Gargantua et de Pantagruel*, II, 8. — 4. Montaigne *Essais*, I, 25. — 5. Ibid., II, 32. — 6. *Las Vitas di Plutarcho*, per Alessandro Baptista Jaconello di Riete. Aquila, 1482. *Ép. dédicatoire* et *Sonnet*. — 7. *Préceptes nuptiaux nouvellement traduits*, par Jacques de la Rapée, 1559. — 8. Amyot, *Épître au roy très-chrestien*,

tres d'eschole[1]; » les princes conservent au fond de leur cœur « les honnestetés qu'il leur dicte à l'aureille[2]. » On ne peut plus « s'en deffaire. » Il est le bréviaire du siècle, sa lumière, sa conscience.

C'est au même titre que les traducteurs du siècle suivant le placent entre Épictète et Marc-Aurèle ; les érudits, à côté de Pline, d'Aristote et de Sénèque, dans la famille des bons livres[3]; les délicats, parmi les maîtres de la vie[4]. Au dix-huitième siècle, hommage insigne, Montesquieu lui emprunte la définition de la loi[5]. Hommage plus caractéristique encore, Rollin fait presque textuellement passer les récits des Parallèles dans les descriptions de ses Histoires. Rousseau le cite parmi les rares auteurs qu'il lit encore dans sa vieillesse, « à cause

Charles IXe de ce nom.. Cf. Tallemant des Réaux, *Mémoires*, édit. Monmerqué, t. X, p, 70.

1. Montaigne, *Essais*, II, 10. — 2. Lettre de Henri IV à Marie de Médicis, 3 septembre 1601. — 3. Gui-Patin, *Lettres*, 77, édit. Reveillé-Parise, t. I, p. 334. « L'histoire de Pline est un des plus beaux livres du monde. C'est pourquoi il a été nommé la Bibliothèque des pauvres. Si l'on y met Aristote avec lui, c'est une bibliothèque presque complète. Si l'on y ajoute Plutarque et Sénèque, toute la famille des bons livres y sera, père et mère, aîné et cadet. » Cf. Gassendi, *De Vita Epicuri*, lib. III, ch. VII; Ménage, *Menagiana*, II, § 96. — 4. Saint-Évremond, œuvres diverses, *Du Choix des lectures*, t. III, édit. 1753. — 5. Montesquieu, *Esprit des lois*, I, 1, et *Défense de l'esprit des lois*. Cf. Encyclopédie méthodique, *Histoire*, t. IV. p. 325.

du profit qu'il y trouve[1]. » Il est la dernière consolation de Bernardin de Saint-Pierre[2]. On s'appuie sur son autorité, « comme sur la meilleure garantie de tout ce qui mérite le nom de bon et d'honnête[3]. » « Plutarque, dit la Harpe[4], est peut-être l'esprit le plus naturellement moral qui ait existé. » De nos jours, enfin, un critique pénétrant[5] a écrit avec une grâce ingénieuse : « Plutarque dans ses Morales, est l'Hérodote de la philosophie : » et ailleurs : « Je regarde les Vies comme un des plus précieux monuments que l'antiquité nous ait légués. La sagesse antique est là tout entière. »

Le but que je me propose est de recueillir les traits épars de cette sagesse qui a nourri tant d'éminents et de charmants esprits, d'en rechercher l'origine et le caractère, d'en expliquer l'action. Cette étude portera donc plus particulièrement sur les Traités : ce sera sa nouveauté. Les Vies parallèles ont été, dans notre siècle même, l'objet de divers tra-

1. *Les Rêveries d'un promeneur solitaire,* 4e Promenade. — 2. « Toutes mes amours se réduisent aujourd'hui à un vieux Plutarque et à un petit chien. » *Lettres* inédites à M. Duval, 6 déc. 1768. — 3. Tissot, *La Santé des gens de lettres,* préface. — 4. *Lycée,* liv. III, ch. II, sect. II. — 5. Joubert, *Pensées, essais, maximes et correspondance,* t. II, titre XXIV, § 1, nos 41 et 42.

vaux[1]. Les Traités n'ont été étudiés jusqu'ici que dans des Mémoires détachés[2]. Peut-être nous saura-t-on gré d'en présenter ici le premier un examen d'ensemble.

Dans les choses de Plutarque, comme dans les choses d'Homère, il entre de la religion, a-t-on dit avec une respectueuse émotion[3]. C'est avec ce sentiment pieux que je l'aborde. Toutefois, je voudrais le produire, ou mieux encore, le laisser se produire lui-même dans son attitude naturelle. Parmi les notes de reconnaissant souvenir que Marc-Aurèle a consacrées à ses maîtres, voici la page que nous trouvons au sujet de Sextus de Chéronée, neveu de Plutarque : « Sextus a présenté à mes yeux le modèle de la bienveillance, l'image d'une famille gouvernée par l'affection paternelle, l'homme qui comprenait ce que c'est que vivre selon la nature. Sa gravité n'avait rien d'affecté. Il savait découvrir avec une inquiète bonté les besoins de ses amis; il supportait patiemment les sots et ceux qui donnent sans réflexion leur avis. Il s'accommodait à toutes les humeurs.

1. Michelet, *Examen des Vies des hommes illustres de Plutarque*, 1819. — 2. *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. V, VI, X, XIV, XXV, XXX, XXXI, XXXVIII. — 3. Sainte-Beuve, t. IV, p. 35 et suiv. (2e édition), article sur Amyot.

Aussi trouvait-on dans son commerce plus d'agréments que dans toutes les flatteries, en même temps qu'on se sentait pénétré pour lui d'un profond respect. Il était habile à découvrir, à coordonner clairement, méthodiquement, les préceptes nécessaires à l'usage de la vie. D'ailleurs il ne donna jamais le moindre signe d'aucune passion. Il était à la fois libre de toute affection dérégle et le plus aimant des hommes ; sensible au bien qu'on disait de lui, mais ennemi des bruyantes acclamations ; enfin érudit sans pédanterie[1]. » Ce portrait de l'héritier de la doctrine de Plutarque semble fait pour Plutarque lui-même ; et nous pensons qu'une sagesse si ferme, si honnête et si douce n'a pas besoin d'être surfaite pour être goûtée.

Quel temps d'ailleurs que celui où Plutarque a vécu, et quels sujets que ceux auxquels son génie s'applique ! Pénétré par les études de toute sa vie, des idées et des croyances de l'antiquité profane, et, au jugement d'un évêque, philosophe presque chrétien ; vivant, de cœur et d'imagination, au sein des fières républiques de la Grèce triomphante, et citoyen, sous l'Em-

1. *Pensées*, I, 9, traduction de M. A. Pierron.

pire, de la Grèce asservie; âme indépendante et soumise, esprit curieux et pratique, Plutarque réunit, dans sa vie et dans ses œuvres, tous les contrastes qui donnent à l'histoire philosophique et sociale des deux premiers siècles de l'ère chrétienne un si puissant intérêt.

Aussi, n'est-ce pas seulement à titre d'interprète des principes éternels de la morale, c'est en même temps, c'est surtout comme un des représentants les plus autorisés du mouvement des idées de son temps que nous voudrions le faire exactement connaître. On ne s'étonnera donc pas que nous commencions par chercher dans sa vie des lumières sur l'esprit et la portée de ses œuvres, et que nous rattachions l'exposition critique de ses préceptes aux idées et aux besoins qui en ont été l'occasion ou le but; nous étudierons ensuite les causes de l'universelle efficacité de ses leçons.

C'est toujours une entreprise délicate que d'analyser la pensée d'un moraliste. La plus scrupuleuse exactitude n'est pas à l'abri des chances d'erreur. La précision trop grande peut devenir elle-même un péril, quand il s'agit d'un écrivain qui n'a jamais eu rien moins à cœur que de réunir ses préceptes en

corps de doctrine. On peut résumer un livre de philosophie dogmatique. Pour faire comprendre et goûter des traités de morale pratique qui valent surtout par le détail, il faut nécessairement entrer dans le détail. Plutarque, particulièrement, est de ceux dont il est mal aisé de resserrer la pensée. Comment soumettre à une sèche analyse, sans risquer de la flétrir, toute cette fleur de comparaisons, de traits, de souvenirs, d'exemples, qui font le charme inimitable et l'originalité de son talent? Le jour, dit-il, où Thémistocle exilé arriva à la cour du roi de Perse, Artaxercès lui ayant demandé de lui dire avec une entière liberté ce qu'il lui semblait des affaires de la Grèce, Thémistocle répondit que, de même qu'une tapisserie, le discours a besoin d'être développé, pour étaler les figures qui en font la beauté; qu'il lui fallait donc du temps pour exprimer sa pensée[1]. Lui aussi, il ne saurait se passer de temps ni d'espace, pour déployer les figures de ses discours, et en dérouler la riante tapisserie.

Laisser à cette source vive d'ingénieux pré-

1. Vie de Thémistocle, 29.

ceptes son libre cours, en lui creusant son lit; grouper les observations de détail autour des observations fondamentales; rapprocher les uns des autres les conseils les plus caractéristiques et les règles de conduite les plus solides; marquer le lien psychologique qui les unit, faire ressortir l'esprit qui les anime : telle est la façon dont nous avons compris notre tâche. Heureux si nous sommes parvenu ainsi à laisser à l'aimable et judicieux moraliste une physionomie vivante et son vrai caractère.

DE LA MORALE

DE PLUTARQUE

CHAPITRE PREMIER

LÉGENDE ET VIE DE PLUTARQUE—PRINCIPES ET CARACTÈRES DE SA MORALE

§ I

LÉGENDE ET VIE DE PLUTARQUE

1. Ce que Plutarque nous fait connaître de sa vie. — Sa légende. — Comment elle s'est formée. — Discussion des textes sur lesquels elle repose. — Comment elle est en désaccord avec l'ensemble de la vie, du caractère et des écrits de Plutarque.
2. Vie de Plutarque. — Sa famille. — Ses maîtres : Ammonius. — Son voyage en Égypte. — Son séjour à Rome. De la culture des lettres sous les Flaviens; débuts de Plutarque. De l'enseignement de la morale pratique : Plutarque tient école. Sa vie privée, ses études, ses amis. — Retour à Chéronée; son crédit, ses fonctions, son rôle.

1. — LÉGENDE DE PLUTARQUE

Ce que nous connaissons exactement de la vie de Plutarque se borne à quelques indications éparses dans ses œuvres.

Il était né dans une petite ville de Béotie, à Ché-

ronée[1]. Son bisaïeul s'appelait Nicarque[2], son aïeul, Lamprias[3]. Il parle souvent de son père, mais sans le désigner par son nom[4]. Il avait deux frères : Timon[5] et Lamprias[6]. Parmi ses maîtres, il nomme le médecin Onésicrate[7], un rhéteur, Emilianus[8], et le philosophe Ammonius[9]. Il étudiait les mathématiques à Athènes, sous la direction d'Ammonius, l'année où Néron visita le temple de Delphes[10]. Ses relations d'études, de fonctions et d'amitié le conduisirent dans la plupart des villes de la Grèce[11] et en Égypte[12]. Athènes lui avait conféré le droit de cité[13]. Il fit plusieurs voyages en Italie[14], et séjourna à diverses époques à Rome, où il tint école[15] et rassembla les matériaux de ses Parallèles[16]. C'est à Chéronée qu'il se maria. Il avait épousé une femme d'une famille honorable, Timoxène, qui lui donna cinq enfants : quatre fils, Autobule, Chéron, Lamprias, Plutarque, et une

1. De la Curiosité, I; Vie de Sylla, 15 et 16; Vie de Démosthène, 2; Nous suivons le texte de l'édition Didot. — 2. Vie d'Antoine, 68. — 3. Propos de table, livre I, 5; Cf. V, 5; IX, 2; IV, 4, § 4; V, 6, § 1; 8, § 3; Vie d'Antoine, 28. — 4. Propos de table, I, 2, § 2; II, 8, § 2; III, 7, § 1; 8, § 1; Corsini suppose, avec raison, que le père de Plutarque s'appelait Nicarque du nom de son aïeul (*Vita Plutarchi*, 2). Cette vie se trouve en tête d'une édition du Traité des *Opinions des philosophes* (1750). — 5. De l'Amour fraternel; 16. Propos de table, I, 2, § 1; II, 5, § 1. Des délais de la justice divine, I, 4, 12. — 6. Propos de table, I, 2, § 5; 4, § 4 et 5; 8, § 3; II, 2, § 1; IV, 4, § 4; VII, 5, § 1; 10, § 2; VIII, 6, § 5; IX, 6, § 1, 15; § 1, 5, § 1; 14, § 2; de l'Inscription du temple de Delphes, 3 et 4; de la Cessation des oracles, 1, 5, 7, 9, 22. — 7. De la Musique, I, 2; II, 4; XLIII, 2.; Cf. Propos de table, V, 5, § 1. — 8. De la Cessation des oracles, 17. — 9. Du Flatteur et de l'Ami, 31. Voir plus bas, chap. I, § 2. — 10. De l'Inscription du temple de Delphes, 1. — 11. Vie d'Agésilas, 19; Propos de table, II, 2; IV, 1, 2, 4, 5; V, 2, 3; VII, 2, 5; VIII, 4, 10; de l'Amour, 2. — 12. Propos de table, V, 5, § 1. — 13. Propos de table, I, 10, § 3. — 14. Propos de table, VIII, 7, § 1; Vie de Démosthène, 2. — 15. De la Curiosité, 15. — 16. Vie de Démosthène, 2.

fille qu'il perdit en bas âge, ainsi que le second de ses fils[1]. Envoyé, tout jeune encore[2], en mission auprès du proconsul d'Illyrie, il fut aussi chargé, pendant son séjour en Italie, de suivre les intérêts de sa ville natale[3]. A Chéronée même, il commença par remplir un obscur emploi de police municipale[4], puis il devint archonte[5]. Enfin il exerça pendant plusieurs pythiades, près du temple de Delphes, les fonctions de grand prêtre d'Apollon[6].

Tels sont, dans leur brève simplicité, les renseignements sans lien ni date que Plutarque nous fournit sur les faits de sa vie, et nul écrivain, grec ou latin, n'a fait pour lui ce qu'il avait fait pour tant d'autres : le biographe de l'antiquité n'a pas de biographie.

Cependant, s'il convient de chercher dans l'histoire d'un écrivain des lumières sur l'esprit et la portée de ses œuvres, c'est particulièrement, sans doute, lorsqu'il s'agit d'un moraliste qui faisait profession d'étudier « dans les moindres propos des hommes les signes de leur âme[7]; » et il est d'autant plus utile de faire à Plutarque l'application de sa propre méthode, qu'une tradition, qui, aujourd'hui encore, n'a pas perdu tout crédit, nous semble avoir dénaturé le caractère de sa vie.

Vers le milieu du moyen âge, en effet, et sept cents ans après la mort du sage de Chéronée, deux compilateurs en renom, Georges le Syncelle[8] et Sui-

1. Lettre à Timoxène, 5.— 2. Préceptes politiques, 20. — 3. Vie de Démosthène, 2, — 4. Préceptes politiques, 15.— 5. Propos de table, VI, 8, § 1. — 6. Quelle part le vieillard doit prendre au gouvernement des affaires publiques, 17; Propos de table, VII, 2, § 2.— 7. Vie d'Alexandre, 1. — 8. Πλοῦταρχος Χαιρωνεὺς φιλόσοφος ἐπιτροπεύειν

das[1], alléguèrent, sans appuyer, il est vrai, leurs assertions d'aucune preuve que, dans sa vieillesse, Plutarque, élevé au consulat, avait été investi par Trajan d'un souverain pouvoir sur les magistrats de l'Illyrie et sur les affaires de la Grèce. Deux siècles plus tard, dans un livre, où *à la vanité des cours* était opposée *l'utilité qu'on peut tirer de l'étude des philosophes*, un ancien moine anglais, disciple d'Abélard, secrétaire et ami de Thomas Becket, Jean de Salisbury, évêque de Chartres, personnage non moins considérable par son savoir que par son rang, rapportant comme un fait avéré que Plutarque avait été le précepteur de Trajan, donna tout au long l'analyse d'une *Institution* dictée par le maître à son élève, en la faisant précéder d'une lettre dans laquelle le philosophe félicitait le prince de son élévation à l'Empire[2]. Cette lettre, écrite en latin, n'avait aucun caractère authentique, et la seule présomption qui parût exister en sa faveur, c'est que, parmi les œuvres attribuées à Plutarque, il se trouvait en tête d'un recueil d'Apophthegmes une dédicace en grec adressée à Trajan. Vers le même temps néanmoins, et sans plus d'examen, Vincent de Beauvais et Pétrarque reproduisirent, l'un les textes mis au jour pour la première fois par Jean de Salisbury[3], l'autre le fait que ces textes semblaient éta-

Ἑλλάδος ὑπὸ τοῦ αὐτοκράτορος κατεστάθη γηραιός. (Georges le Syncelle, *Chronographia ad annum post Christ. nat.* 109.)

1. Πλούταρχος, Χαιρωνεὺς, τῆς Βοιωτίας, γεγονὼς ἐπὶ τῶν τοῦ Τραιανοῦ τοῦ Καίσαρος χρόνων, καὶ ἔτι πρόσθεν· μεταδοὺς δέ αὐτῷ Τραιανὸς τῆς τῶν ὑπάτων ἀξίας, προσέταξε μηδένα τῶν κατὰ τὴν Ἰλλυρίδα ἀρχόντων παρὲξ τῆς αὐτοῦ γνώμης τι διαπράττεσθαι (Suidas, nomine Πλούταρχος). — 2. Policratici, *De Curialum nugis*, l. V, *Prologus*. — 3. Vincent de Beauvais, *Speculum majus vel historiale nuncupatum*, lib. X. cap. XLVII,

blir[1]. Et dès lors il passa pour constant que Plutarque, maître de Trajan, avait été, dans sa vieillesse, honoré par ce prince des fonctions du consulat, avec de pleins pouvoirs pour le gouvernement de la Grèce.

Toutefois, ce n'était là que le couronnement de la carrière de Plutarque; il fallait mettre le reste de sa vie en harmonie. Ses éditeurs ou traducteurs de la Renaissance, Xylander, Amyot, S. Goulard, Féd. Morel, Decius Celer et Ruauld, s'en chargèrent à l'envi[2].

« Noble et né de nobles parents, encore que nous ne sçachions le nom de son père qui ne laissoit pas d'être très-célèbre philosophe, Plutarque », exposent-ils dans un récit biographique qu'ils s'empruntent l'un à l'autre en l'amplifiant, et dont nous devons reproduire textuellement les principaux traits, « Plutarque fit ses premières études à Alexandrie,... puis il visita toutes les villes de la Grèce et particulièrement Athènes;... de là il se transporta de nouveau en Égypte, pour y apprendre les mystères de la théologie... D'Égypte, il poind sa route à Sparte, chez les Lacédémoniens, pour prendre l'instruction

De Plutarcho Trajani præceptore. Cf. cap. XLVIII, De libro Plutarchi misso ad Trajanum.

1. « Plutarchus siquidem Græcus homo et Trajani principis magister..... » (Pétrarque, *Epistolarum tertia, ad Senecam.*) Dans l'intervalle, la tradition avait été reproduite par l'impératrice Eudoxie Macrembolitissa, femme de Constantin Ducas, empereur d'Orient (1059), dans son recueil polygraphique intitulé *Ionia* et publié par Villoison (*Anecdota græca*, Venise, 1781, in-4, p. 361). Cf. Wyttenbach, préface LXIII. — 2. Xylander, *Vita Plutarchi;* Amyot, *Epistre aux lecteurs;* S. Goulard (le Senlisien), en tête de l'éd. de la trad. des *Vies* d'Amyot de l'année 1583; Fed. Morel, Vie de Plutarque; Decius Celer, *De Plutarchi Chæroneæ philosophi gravissimi vitâ libellus;* Ruauld, *Vita Plutarchi.*

de leurs préceptes moraux...; puis, chargé de ces honorables dépouilles, il s'en retourna en son païs, riche d'un thrésor incomparable; et là, il commença de paroistre, comme un beau soleil esclatant et lumineux, sur tout le reste de la Grèce..... Mais comme son bel esprit ne le pouvoit laisser croupir en un lieu si bas, touché d'une noble ambition,... il se délibéra de voir l'abrégé du monde en une ville, ou plutôt une ville qui contenoit en soy l'estendue de tout le monde;... il s'achemina donc à Rome... Estant là, il commença de faire profession de la philosophie, et d'en tenir escole ouverte, où il ne manqua pas d'avoir incontinent une grande chaisne d'amis, qui s'estudièrent à le pousser en avant sur les aisles de son grand mérite et de son expérience; jusques à tel degré qu'il vînt à estre précepteur de Trajan et son amy fort particulier et intime; mesme que Trajan usoit particulièrement de ses conseils et advis en ses affaires les plus importantes, tant pour les domestiques que pour celles qui touchaient l'administration de l'Empire... Ainsi écrivit-il pour lui les vies des hommes illustres, les dicts des Grecs et des Romains, le traicté qu'il est requis qu'un prince soit savant, les instructions pour ceux qui manient les affaires d'État et le discours qu'un philosophe doit converser avec les princes... Du depuis, Trajan estant venu à mourir, et luy jugeant bien qu'il ne pourroit pas faire grande fortune de là en avant à Rome, joint qu'il étoit content de la sienne et qu'il commençoit à tirer sur l'aage... il se souvint qu'il avoit une patrie... Il y avoit quarante ans qu'il avoit quitté Chéronée,

et il avoit près de soixante-dix ans. Durant cette longue absence, il avoit franchi tous les degrés des magistratures romaines, depuis la préture jusqu'au consulat. Phénix également habile à bien faire et à bien dire, il vaquoit à ses devoirs d'homme public pendant le jour, il travailloit la nuit. »

Ainsi étaient reliés les différents points de la carrière de Plutarque. Achevée, en partie, dans les conseils de l'Empire, comme celle de Sénèque, la vie du sage de Chéronée avait commencé par des voyages, comme celle de Pythagore, et s'était poursuivie tout à la fois à travers la politique et la philosophie, comme celle de Platon. La légende était complète.

Il était, il est vrai, plus séduisant d'y croire qu'aisé de la justifier.

Amyot lui même ne peut s'empêcher de trouver « la missive rapportée par Jean de Salisbury un petit suspecte, pour ce que il ne l'a point trouvée entre les œuvres grecques de Plutarque, joinct que elle parle, comme si le livre estoit dédié à Trajan, ce qui est manifestement dédict par le commencement du livre, et pour quelques autres raisons... Encore toutefois, pour ce qu'elle lui a semblé sagement et gravement escripte, » il la cite; et dès qu'il l'a citée, il est sous le charme. Rapprochant la lettre de Salisbury du texte de Suidas : « Il me semble bien, dit-il, que Trajan, si sage empereur, n'eût pas faict à Plutarque ce grand honneur de la dignité consulaire, s'il ne se fust senty tenu à luy de quelque obligation notable. Ce qui plus encore me semont à le croire, c'est que l'on

voit en plusieurs faits et dicts de Trajan, la mesme droiture, bonté et justice naifvement emprainles, dont le moule et la forme est, par manière de dire, engravée ès œuvres morales de Plutarque; de sorte que l'on remarqne notoirement que l'un a bien sçu faire ce que l'autre lui a sagement enseigné[1]. » Et de l'appui que ces assertions se prêtent l'une à l'autre, il conclut à la confirmation des deux. « Je comprends qu'on puisse révoquer en doute l'authenticité de la lettre de Salisbury et du texte de Suidas, dit à son tour Ruauld : la lettre n'est point en grec et Plutarque ne fait aucune allusion, dans ses ouvrages, à ses relations avec Trajan. Mais qui sait? ajoute-t-il, ce n'est pas nier une chose, que de n'en point parler : Sénèque nous dit-il quelque part qu'il ait été le précepteur de Néron? peut-on affirmer d'ailleurs que Plutarque ne faisoit aucune mention de ses rapports avec Trajan, dans ceux de ses ouvrages qui ne sont pas arrivés jusqu'à nous[2]? » Puis il poursuit la biographie de son auteur, en l'accommodant au rôle qu'il se plaît à lui laisser.

La tradition trouvait donc, en définitive, un appui même chez ceux dans l'esprit desquels des doutes s'étaient d'abord produits, et le nom de Plutarque avait fini par devenir inséparable de celui de Trajan. Bien plus, c'est au précepteur qu'était rapportée la gloire du prince. « Si la fortune a fait régner Trajan sur les hommes, disait Féd. Morel, c'est Plutarque qui l'a fait régner en homme de bien et qui luy a

1. Amyot, *Épistre aux lecteurs*. — 2. Ruauld, *Vita Plutarchi*, 15.

fait emporter la gloire que les âges suivants luy ont rendue. »

Tacitement ou explicitement acceptée pendant le dix-septième, siècle de Vossius à Dryden[1], par les érudits et les lettrés, cette biographie idéale rencontra pour la première fois dans Dacier un critique résolu à dire la vérité[2]. Mais la vérité, quand il s'agit de combattre une erreur séculaire, a besoin tout à la fois d'être présentée avec ménagement et placée hors de contestation. Dacier porta dans son argumentation une sorte d'impatience, et sa discussion reposait en partie sur des raisonnements en contradiction avec les faits[3], ou sur des calculs erronés[4]. La tradition subsista. Fabricius, Corsini, Brucker, Ricard la reprirent avec autorité. N'osant pas la détruire, on chercha des moyens termes pour l'expliquer. « Peut-être, insinua Ricard, pourrait-on concilier les sentiments opposés de ceux qui veulent que

1. Voir Samuel Petit, *Observationes*, lib. II, cap. x, p. 230; *Journal des Savants*, année 1677, p. 7; M. Hanckius, *De romanarum rerum scriptoribus*, p. 81; G. J. Vossius, *De historicis Græcis*, II, x; J. Jonsius, *De scriptoribus historiæ philosophicæ*, lib. III, p. 28; Dryden, *Vie de Plutarque*. Une traduction de cette Vie a été insérée dans un *Recueil de pièces d'histoire et de littérature*, publié par le P. Granet et le P..... (1731). — 2. *Vie de Plutarque*. Édition de 1778, p. 68. Cf. 64-65. — 3. Ibid., p. 62 et suiv. « Ceux qui ont écrit que Plutarque voyagea en Égypte et à Lacédémone, l'ont avancé sans fondement, » dit Dacier. Or Plutarque parle expressément de ces deux voyages. Propos de table, V, 5, § 1; Vie d'Agésilas, 19. — 4. Ibid., p. 65 et 66. Dacier part de ce point que « la pythiade était un espace de quatre ans, comme l'olympiade »; « Les jeux Pythiques, » dit M. Maury, « revenaient d'abord tous les huit ans, et il en demeura ainsi jusqu'à la 48e olympiade; mais, à dater de la 3e année de cette même olympiade, leur cycle fut réduit à cinq ans, et ils tombaient à la 3e année de chaque olympiade. » (*Histoire des religions de la Grèce antique*, tome II, ch. xi, p. 79.)

Plutarque ait été le précepteur de Trajan, et de ceux qui le nient, en disant que, si Plutarque n'a pas été l'instituteur de Trajan, ce qui, en effet, n'est pas aisé à prouver, il a pu, pendant son séjour à Rome, donner à ce prince, qui aimait à s'instruire, des leçons particulières de philosophie et de politique, soit avant qu'il montât sur le trône, soit depuis qu'il fut parvenu à l'Empire[1]. » D'autres cherchaient à interpréter le texte de Suidas. « C'est d'Adrien, dit Fabricius[2], que Plutarque a été le précepteur, non de Trajan, Adrien ayant pris, par suite de son adoption, le nom de Trajan : de là l'erreur de Suidas. » L'erreur fût-elle prouvée, ou seulement rendue vraisemblable[3], — et les renseignements précis que l'on possède aujourd'hui sur la vie d'Adrien s'y opposent absolument, — il resterait à l'accorder avec la seconde moitié de la tradition qui n'est que la conséquence de la première, je veux dire avec le consulat de Plutarque. Or c'est à l'année 109 que Georges le Syncelle rapporte expressément la date de ce consulat, et l'on sait qu'Adrien ne parvint à l'Empire qu'en 117.

Poser ainsi la question, c'était donc seulement en reculer les termes; et, pour la résoudre, n'eût-il pas suffi d'examiner les textes qui semblaient soutenir la tradition?

La Dédicace des Apophthegmes, les deux phrases

1. Ricard, *Vie de Plutarque*, § 10. Cf. Amyot, éd. Cussac, 1783-1787, réimprimée en 1801-1806, avec des notes de Clavier. — 2. Fabricius, *Bibliotheca Græca*, édit. Harles, liv. IV, ch. XI ; Corsini, déjà cité. § 8; Brucker, *Historia critica philosophiæ*, tome II, p. 178. — 3. Voir Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, trad. de M. Cousin. I, 3 ; Schœll, *Histoire abrégée de la littérature grecque profane*, liv. V, ch. LIV ; *Nouvelle biographie générale*.

de Suidas et de Georges le Syncelle, la Lettre rapportée par Jean de Salisbury et l'analyse de l'*Institution* de Trajan que cette Lettre précède, tels sont les textes sur lesquels reposait la légende dont nous venons de résumer rapidement l'histoire. Or, dans l'opinion même de ceux qui ne voulaient pas en ébranler le fondement, quelle était la valeur de ces documents?

La plupart d'entre eux ne parlent pas de la Dédicace du recueil des Apophthegmes. Ceux qui en discutent l'authenticité inclinent à croire que ni la dédicace ni le recueil ne sont de Plutarque. Peut-être sont-ils de son fils, dit Vossius[1]. L'avis le plus commun et le plus autorisé, celui de Xylander, de Ruauld, de Corsini, de Wyttenbach, c'est qu'ils ne sont ni de l'un ni de l'autre[2]. Qu'est-ce, en effet, que cette dédicace? L'accumulation des anecdotes et des images, l'intention accusée de chercher le caractère des hommes dans les paroles qui peignent leur âme plutôt que dans les faits qui relèvent de la fortune, y rappellent sans doute la manière de Plutarque. Mais les Parallèles y sont jugés comme une œuvre définitivement terminée, quand il est clair que c'est une série d'études qui n'a jamais dû être close. En outre, on y chercherait vainement la moindre allusion à des rapports, quels qu'ils soient, avec Trajan. Enfin, s'il faut descendre au détail du style, le tour de la phrase y trahit manifestement la gaucherie de l'imitation;

1. Videntur ea Plutarchi esse junioris.— 2. Xylander, *Ad lectorem litteræ :* — « ego neque præfationem hanc, neque opus ipsum magni esse Plutarchi credere possum. » Ruauld, 21. Cf. Corsini, 8; Wyttenbach, Animadversiones in Apophthegmata, p. 1040.

c'est le langage du plus humble des sujets ; combien différent du langage d'un ancien maître et d'un ami !

Le désaccord n'est pas moindre sur les textes de Georges le Syncelle et de Suidas. Quelques-uns tirent de ces quelques lignes les conséquences les plus étendues, Ruauld par exemple, qui induit de la phrase de Suidas que Plutarque a été investi du consulat à Rome, et Vossius, qui ne dit pas que Plutarque ait exercé le pouvoir consulaire à Rome, mais qui admet qu'il en a effectivement possédé l'autorité en Grèce. D'autres en restreignent le sens : il ne s'agit, selon Fabricius et Corsini [1], que d'un consulat honoraire, non d'un consulat réel. Tous ne rapportent les textes qu'avec réserve et en se couvrant des plus vagues formules : On dit...; c'est une tradition [2]. Et quelle pouvait être, à la vérité, l'autorité de deux compilateurs, rapportant sans preuve, à plusieurs siècles de distance, un fait contraire à l'esprit même de la politique romaine? Sans doute, il n'est pas sans exemple qu'au deuxième siècle de l'ère chrétienne, des Grecs aient été investis de certaines charges par les empereurs. Tels furent Appien et Dion Cassius ; mais on sait que la famille de Dion était presque naturalisée romaine [3], et c'est un emploi purement administratif qui fut confié à Appien par Antonin; il le dit lui-même :

1. « Quod... Plutarcho ipsi consulares honores concessit, non ita profecto intelligi debet, ut observavit Fabricius, quod Plutarchus Hypathiam Thessaliæ urbem Lares transtulerit, ut ineptissime interpretatur Petitus, aut aliquando consul processerit, sed quod eo solum consulatus genere decoratus fuerit, qui honorarius dicebatur... » Corsini, § 10. — 2. « Opinio vetus occupavit... » (Ruauld).— « Fama est... »(Decius Celer), etc. — 3. Sam. Reimar, *De vita et scriptis Cassii Dionis*, édit. Sturz, tom. VII. Cf. Egger, *Examen critique des historiens anciens de la vie et du règne d'Auguste*, ch. VIII.

né à Alexandrie, et des premiers de sa patrie, il plaida dans Rome devant les empereurs, « jusqu'au moment où il leur parut digne d'être leur procurateur[1]...; » et cela, malgré l'illustration de sa naissance, malgré l'éclat de son talent, et après deux ans de sollicitations pressantes de Fronton ! Ajoutez que, pour exercer, au nom du peuple vainqueur, le moindre office de judicature, il fallait parler la langue du peuple vainqueur[2] : or Plutarque déclare qu'il n'a jamais su le latin[3].

Quant à la Lettre latine qui précède l'analyse de l'*Institution de Trajan* et à cette *Institution* même, ceux qui les invoquent, en passant, pour le besoin de la cause, n'insistent point ; leur bon sens s'étonne et résiste. « Ce ne peut-être qu'une œuvre apocryphe, laissent-ils échapper non sans quelque impatience de regret, l'œuvre de quelque sophiste du Bas-Empire[4]. »

Admettons toutefois, que, pour avoir plus d'un motif de ne pas accepter ces textes, on n'ait pas le droit, ainsi que l'observation en a été faite[5], de les

1. Préface, § 7 ; Fronton, *Lettres à Antonin*, IX. — 2. Suétone, *in Claudio*, 18. — 3. Vie de Démosthène, 2. — 4. « Præfationem ab aliquo ne superioris quidem, ut suspicor, ævi, concinnatam. » (Ruauld, 21.) Cf. Wyttenbach, *Préface*, p. LXIX. — C'est aussi l'avis de M. Chassang, *Histoire du roman dans l'antiquité grecque et latine*, chap. VIII, p. 456-8. En acceptant le fond de cette opinion, j'inclinerais seulement à croire, d'après les sentiments répandus dans le traité, tel que Jean de Salisbury nous le fait connaître, que l'auteur de la traduction latine était quelque homme d'Église des premiers siècles qui aura modifié le texte primitif, conformément à l'esprit de son temps. Jean de Salisbury nous avertit d'ailleurs lui-même qu'il ne se pique de rien moins que d'exactitude littérale dans son analyse. — 5. Traduction d'Amyot, *Vies*. Édition de Clavier (1818). Épître aux lecteurs, note de l'éditeur.

rejeter formellement : n'avons-nous rien à leur opposer ?

C'est d'abord, assurément, une chose digne de remarque que l'incertitude à laquelle nous réduit, au sujet d'événements si considérables dans la vie de Plutarque, le silence absolu des témoignages contemporains?

Eh quoi! Plutarque aurait vécu, hors de sa patrie, pendant quarante-sept ans; il y serait parvenu aux honneurs, à la renommée; selon Ruauld, il aurait vu, « dans tout l'éclat de leur génie, en sa jeunesse, Perse, Cornutus, Lucain, Sénèque; dans sa maturité, Quintilien, Valerius Flaccus, Martial, Pline l'ancien; dans sa vieillesse, Tacite, Suétone, Pline le jeune et Florus [1]; » il aurait été le maître, l'ami, le ministre du plus populaire des empereurs; et « de cette existence passée tout entière au grand jour de la vie publique, il ne serait pas demeuré trace dans les œuvres de ses contemporains [2]! » C'est jusqu'au troisième siècle qu'il faut descendre pour rencontrer la première mention de sa renommée pendant sa vie; et quelle mention! « La 14e année du règne de Néron, dit Eusèbe, Musonius et Plutarque étaient fort connus chez les Romains [3]. » Or Plutarque qui, en 68, ne pouvait avoir, ainsi que nous le verrons, plus de dix-huit ans, n'avait pas encore dû, à cet âge, quitter sa patrie; et y a-t-il quelque apparence qu'à peine arrivé à Rome, il eût, pour ainsi dire, balancé la réputation du grand stoïcien? Jalousie, dit-on, des écrivains latins qui avaient vu avec peine

1. Ruauld, 4. — 2. Ruauld, 16. « ... Plutarchum in publica luce tota fere vita occupatissimum... » — 3. « En l'an 120, » dit ailleurs Eu-

un Grec, né dans une chétive ville de Béotie, s'élever à une si grande réputation [1]. Mais les écrivains grecs, intéressés à la gloire de leur compatriote, nous en apprennent-ils davantage? — Ils ont pensé qu'il n'estoit besoing de faire mention d'ung qui se faisoit cognoistre par ses escripts [2]. — Jalousie bien puérile, confiance non moins singulière! Ces explications fussent-elles acceptables, quel sentiment (aurait) aurait arrêté les effusions du panégyriste si ingénieux à célébrer les vertus de Trajan? Trajan allant chercher à Chéronée ou tirant de l'ombre des écoles le modeste philosophe; Trajan élevant à lui, presque jusque sur le trône, l'humble maître de sa jeunesse; Trajan poursuivant de ses fidèles hommages le vieillard qui s'y dérobe... Quels ample sujet d'antithèses pour Pline le jeune, quelle riche matière à amplification!

Mais ce ne sont là que des arguments extrinsèques, pour ainsi dire, et c'est dans Plutarque lui-même que nous voudrions chercher nos arguments.

Tous ceux qui se sont occupés de sa vie, en ont fait la remarque [3] : « ses escripts, à les bien savourer, le font cognoistre jusque dans l'âme [4]. » Or il n'est pas, comme disait Montaigne de lui-même [5],

sèbe, « sous l'empereur Adrien, le philosophe Plutarque de Chéronée, Sextus et Agathobulus étaient fort célèbres. » Texte bien vague, et qui se rapporte d'ailleurs à l'extrême vieillesse de Plutarque.

1. Dacier, *Vie de Plutarque*, p. 94. — 2. Dion, cité par S. Goulard. — 3. Ὁ θεσπέσιος Πλούταρχος τόν τε ἑαυτοῦ βιόν ἀναγράφει (Eunape, *De vitis sophistarum*, procemium.) Cf. Dacier, *Vie de Plutarque*, p. 66, et Ruauld, 13 : « cætera, quæ moribus Plutarchi manifestandis usui esse possunt, ejus libri abunde utique subministrant.. » — 4. Montaigne, *Essais*, liv. II, chap. XXXI. — 5. Id., Ibid., I, 25.

grand enlumineur de ses actions. Cependant, s'il est un sentiment qui se dégage clairement de l'ensemble de ses œuvres, n'est-ce pas celui d'une douce et sereine satisfaction du rang qu'il tient et du rôle qu'il joue?

De bonne heure, ses services et ses vertus l'ont mis en lumière parmi ses concitoyens; le succès de ses négociations politiques, la renommée qu'il a rapportée de ses voyages, ont accru, parmi eux, le prestige de son autorité; les charges civiles et religieuses auxquelles il a été élevé en ont consacré le caractère; et l'on n'est pas, sans en jouir, le premier citoyen d'une petite ville. On le vient voir, et il se plaît à faire les honneurs de son temple, de sa cité[1]. Il est tout fier d'avoir été surpris par des étrangers, dans l'exercice d'une fonction de police municipale, faisant mesurer de la tuile et voiturer de la chaux[2]. Il ne connaît rien de supérieur aux fonctions d'agonothète, de béotarque, de grand prêtre d'Apollon. Il s'honore, en un mot, de servir sa patrie et ses dieux. Et avec quel superbe mouvement il repousse les insinuations de ceux qui semblent lui conseiller la retraite ou voudraient prématurément l'y condamner : « un archonte éponyme se réduire, quand l'âge n'a fait que mûrir son expérience, à ne plus vaquer qu'à des soins domestiques, à vendre de la laine, des raisins et des blés[3]! » D'un autre côté, il n'ignore pas ce que vaut l'honneur d'avoir eu pour auditeur, à Rome, Arulenus Rusticus[4]; il ne lui est pas indifférent d'avoir plusieurs fois reçu

1. De la Cessation des oracles, 1; des oracles en vers, 1, etc. — 2. Préceptes politiques, 15.— 3. Quelle part le vieillard doit prendre au gouvernement des affaires publiques, 4. — 4. De la Curiosité, 15.

à sa table et compté parmi ses hôtes, au mariage de son fils aîné, Sossius Sénécion[1]. Sa vie enfin a été heureuse; comme dans un livre bien écrit, il y trouve à peine une rature[2]; et tous les souvenirs un peu marquants de cette existence bénie des dieux lui sont chers, tous les hommages rendus à sa sagesse lui sont doux. Il aime le silence qui se fait à table quand il prend la parole, et il ne céderait à personne la présidence du repas. C'est pour que sa petite ville natale ne devînt pas plus petite encore par son absence, nous dit-il[3], qu'il se plaît à l'habiter; c'est aussi parce qu'il s'y sent maître et roi. Étroit royaume sans doute, mais que le sentiment qu'il y porte agrandit. Le jour où on l'a vu livré au plus humble emploi, ce qui l'a enivré d'un doux orgueil, c'est que, dans son imagination ravie, ce trait de simplicité l'égalait à ses héros de prédilection, Épaminondas et Caton[4].

Et cet aimable et naïf vieillard, si jaloux des plus modestes dignités, si heureux des moindres prérogatives, aurait été honoré de l'amitié, de la confiance intime de Trajan ou d'Adrien, sans que nulle part la satisfaction de travailler par lui-même ou par son élève au bonheur de l'humanité, pour me servir de l'expression qu'il applique au gouvernement des bons princes[5], se fût fait jour par quelque effusion!

Toute existence, d'ailleurs, a son unité. Ce qui caractérise particulièrement la vie des philosophes con-

1. Propos de table, préface, et liv. IV, quest. 3, § 1. — 2. Lettre à Timoxène, 8. — 3. Vie de Démosthène, 2. — 4. Préceptes politiques, 15. — 5. Du commerce que les philosophes doivent avoir avec les princes, 3.

temporains de Plutarque, c'est une certaine humeur errante et voyageuse. Apollonius de Tyane, Dion Chrysostome, Euphrate de Tyr, Aristide, Lucien se font honneur d'avoir parcouru le monde et répandu en tous pays les lumières de leurs conseils et de leurs exemples. L'habitude était passée dans les mœurs. On sollicitait auprès des empereurs des missions d'exploration philosophique et religieuse[1]. C'était à qui aurait visité les pays les plus inconnus, les parages les plus lointains[2]; tel avait mérité par ses excursions dans le monde le surnom de Planétiadès[3]; le philosophe, disait le Stoïcisme, n'a point de patrie.

Ce n'est pas ainsi que Plutarque entendait ses devoirs. En maints endroits de ses ouvrages, il s'élève contre ces prédicateurs de morale, inconséquents ou ambitieux, qui vont chercher, hors de leur pays, les satisfactions ou les agréments que leur pays ne pourrait leur donner : semblables, dit-il avec une énergie familière, à ces hommes de mauvaises mœurs qui abandonnent leur femme légitime pour aller vivre avec une maîtresse[4]. Quels avantages il trouverait pour ses études et sa renommée à habiter Rome ou Athènes, il le sait. S'il se flatte, à juste titre, de la pensée que la vertu, comme une plante vivace et vigoureuse, prend racine dans toute espèce de sol où elle trouve un fonds heureux et qui se prête au travail, il ne se dissimule pas que les arts qui ont pour but la richesse ou la gloire ne sauraient se développer aisément dans une ville petite et obscure[5]. Heureux,

1. De la Cessation des oracles, 18. — 2. De la Cessation des oracles, 2. — 3. Ibid., 7. — 4. Des Contradictions des Stoïciens ; 4. Cf. De l'exil, 8. — 5. Vie de Démosthène, 1.

disait-il[1], ceux qui, ayant entrepris d'écrire l'histoire, demeurent dans une grande ville, riche en livres, en monuments de toute nature, et où le souvenir des hommes entretient et explique les traditions! Mais l'intérêt de sa renommée le touche moins que le sentiment de ce qu'il croit devoir à sa ville natale. C'est par une négociation publique auprès du proconsul d'Illyrie qu'il entre dans la carrière des charges civiles[2]. S'il n'a pas eu le loisir d'apprendre la langue latine pendant son séjour à Rome, c'est qu'indépendamment de ses conférences de philosophie, il avait à s'occuper, dit-il[3], dans la Ville même et dans d'autres villes de l'Italie des affaires de ses concitoyens. Hors de Chéronée, il n'a jamais cessé de les servir; du jour où il revient parmi eux, il se dévoue à l'administration de leurs intérêts, à leur instruction, à leur bonheur. C'est à Chéronée qu'il remplit les seules charges publiques dont il nous ait conservé le souvenir[4]. C'est à Chéronée, — sur ce point ses biographes sont tous d'accord[5], — qu'il rédige ses ouvrages, d'après les notes sur lesquelles il avait fait ses leçons ou avec les matériaux qu'il avait recueillis pendant son séjour à Rome[6]; et le premier Parallèle qu'il ait écrit

1. De l'Inscription du temple de Delphes, 1. — 2. Préceptes politiques, 20. — 3. Vie de Démosthène, 2. — 4. Voir plus haut, page 3. — 5. Ruauld, 2; Corsini, 10. « Universa fere quæ ab ipso litteris consignata sunt, Chæroneæ scripta videntur. » — 6. Il le déclare lui-même pour le plus grand nombre : De la Tranquillité de l'âme, 1; De l'Amour fraternel, 4; Préceptes politiques, 15, 19; Lettre à Euphanès, I; Préceptes de mariage, I; Consolation à sa femme, I; Propos de table, préfaces; De l'Amour, I; Du Babillage, 22; De la Curiosité, 1; De l'envie, 2; Des Délais de la justice divine, 1, 15, 16; Du Démon de Socrate, I; De l'Inscription du temple de Delphes, I; De la Cessation des oracles, I; Des Oracles en vers, I; Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 2; Vie de Démosthène, 2; Vie de

est consacré à la mémoire d'un protecteur de Chéronée[1].

Bien plus, autant il tient à honneur les moindres distinctions qu'il doit à sa ville natale ou dont il peut lui rapporter le profit, autant il témoigne peu de goût pour la fortune plus ou moins brillante que ses compatriotes venaient chercher à Rome, trop souvent au prix de leur dignité. On le sait, Rome, sous l'Empire, au premier siècle de l'ère chrétienne, était devenue une ville grecque[2]; ce qui restait de vieux Romains par l'imagination ou par le cœur en gémissait publiquement[3]. Mais, dans cette sorte de représailles exercées par les vaincus sur les vainqueurs, les vaincus avaient conservé la marque du joug qu'ils avaient subi. Ames et maîtres des grandes maisons[4], les Grecs, pour la plupart, ne s'y glissaient qu'en parasites, et ils n'y régnaient qu'en flatteurs. Ce triste rôle est visiblement pénible à la fierté de Plutarque. Ce n'est pas qu'il interdise au philosophe l'accès des grandes maisons ; il l'invite, au contraire, à s'en faire ouvrir les portes, à s'y établir, mais en conseiller, en directeur, en vrai maître, non en courtisan ; il entend qu'il se prête, non qu'il se livre ; qu'il se donne, non qu'il se vende[5]. Lui-même, pendant son séjour à Rome, il avait contracté avec quelques personnages

Cimon, I. Sur les Vies, Cf. Albertus Lion : *Commentatio de ordine quo Plutarchus vitas scripserit*, Gottingæ, 1819; et P. Kremer, *Inquisitio inauguralis in consilium et modum quo Plutarchus scripsit vitas Parallelas*, Groningæ, 1841.)

1. Vie de Cimon, 2.— 2. Juvénal, *Satir.*, III, 60 et suiv., VI, 185 et suiv.; Cf. Horace, *Épîtres*, II, 1, v. 156-157 ; Voir *Journal des Savants*, mars 1855, article de M. Patin. — 3. Tacite, *Annales*, XIV, 20. — 4. Juvénal, *Sat.*, III, 71.— 5. Du commerce que le philosophe doit voir avec les princes, 2.

distingués des relations intimes, mais il traite avec eux d'égal à égal; reçu à la table de S. Sénécion et de Fundanus, il les reçoit à la sienne : il est, suivant l'expression la plus élevée du mot et dans les termes de la plus honorable réciprocité d'égards, leur ami, leur hôte. S'il jouit de la considération qu'ils lui témoignent, c'est la seule récompense qu'il attende des services qu'il leur rend. Il n'a pas même appris leur langue. J'accorde que, dans la façon dont il se défend de savoir le latin, il y ait quelque exagération d'orgueil patriotique[1]. Toujours est-il qu'on ne trouve aucun emprunt, dans ses œuvres, aux œuvres des écrivains latins, même des moralistes comme Cicéron, comme Horace, comme Sénèque, qui lui offraient des trésors d'observations toutes faites; à peine cite-t-il leurs noms[2].

Au reste, si nous avons perdu une grande partie de ses ouvrages, une heureuse fortune nous a conservé tous ceux que, selon ses biographes de la Renaissance, il aurait composés pour l'éducation de Trajan. Or en est-il un seul où il fasse la moindre allusion à ses rapports avec ce prince? Les Préceptes politiques notamment et la Lettre à Euphanès sur la question de savoir quelle part le vieillard doit prendre au gouvernement des affaires publiques peuvent être considérés comme son testament politique[3]. Il y avait

1. Vie de Démosthène, 2. Cf. E. Egger, *Mémoires d'histoire ancienne et de philologie*, X, p. 259 et suiv. — 2. Il n'invoque pas une fois le témoignage d'Horace. Il cite deux fois Sénèque, mais comme précepteur et comme ministre de Néron. (*Des moyens de réprimer la colère*, 13. *Vie de Galba*, 20. On sait d'ailleurs que l'authenticité de la *Vie de Galba* est contestée.) — 3. Les Préceptes politiques sont antérieurs à la Lettre à Euphanès; ils paraissent se rapporter aux

là une occasion naturelle de rappeler les charges insignes dont à ce moment même, d'après la légende, il devait être investi! Bien loin qu'il en soit ainsi, nulle part, peut-être, le patriotisme du citoyen fidèle à son pays ne se montre avec plus de vigueur. Que dans d'autres ouvrages, il accepte franchement la domination de l'Empire comme un événement providentiel, c'est l'esprit de sa philosophie de l'histoire: que, dans ses Parallèles, il cherche, plus ou moins, à maintenir entre les Grecs et les Romains qu'il compare, une juste balance, il faut en faire honneur à la délicate courtoisie de l'hôte reconnaissant envers la ville qui lui a donné l'hospitalité, au talent de l'artiste habile à apparier ses portraits et plus encore, à la sincère impartialité du moraliste[1]. Mais le cœur de l'homme n'y est pour rien. Où il se montre, c'est quand, traçant à ses concitoyens leurs devoirs envers la patrie, le noble vieillard les exhorte à ne pas livrer aux magistrats romains la conduite de leurs affaires; quand il les adjure de ne pas se laisser attacher aux pieds les fers qu'il porte déjà si durement rivés au cou[2]. Certes, Plutarque n'est pas un politique; encore moins a-t-il le tempérament d'un tribun; mais à l'accent ému, à la pénétrante énergie de ces admonestations, on le sent, le joug étranger lui pèse: ne pouvant l'alléger, il ne veut pas, du moins,

premières années du règne de Nerva ou de Trajan (§ 19); mais on ne sait vraiment où les biographes de la Renaissance ont pu prendre qu'ils avaient été spécialement écrits pour Trajan : ils sont adressés à un jeune homme d'Érétrie, à Menemachus, qui les avait demandés à Plutarque (§ 1).

1. Voir plus bas, chapitre III, § 2. — 2. Préceptes politiques, 19.

qu'autour de lui, par une négligence ou par une ambition également coupable, on travaille à en augmenter le poids.

De tels faits, de tels sentiments n'ont-ils pas une grande valeur de témoignage? Si dans l'imagination complaisante des érudits de la Renaissance, les allégations de Georges le Syncelle, de Suidas et de Jean de Salisbury semblaient se prêter un mutuel appui, combien mieux, dans cet ensemble d'arguments tirés de l'âme de Plutarque, la vérité ne paraît-elle pas soutenir la vérité! Il ne s'agit point ici d'un texte opposé à un texte, d'une assertion combattue par une assertion. C'est l'œuvre entière, c'est la vie entière de Plutarque qui dépose pour lui-même. Quelles que soient donc les obscurités de détail qu'il nous reste à éclaircir dans sa biographie, il est un point capital qu'il nous donne dès ce moment le droit d'affirmer : c'est que, s'il fit un voyage en Égypte et des excursions dans la plupart des villes de la Grèce, s'il parcourut l'Italie et séjourna à Rome, à diverses époques, sous l'empire des Flaviens, il n'eut jamais l'idée de se fixer, ni l'ambition de jouer aucun rôle hors de Chéronée, c'est qu'il revint dans sa ville natale, jeune encore, consacrer à ses concitoyens le fruit de son expérience et de son talent.

La légende ainsi écartée, et Plutarque rendu en quelque sorte à sa ville natale et à lui-même, nous pouvons chercher maintenant dans le détail de sa vie sous quelle influence son génie de moraliste se développa.

2. — VIE DE PLUTARQUE

Aucune chronologie ne donne exactement la date de la naissance de Plutarque. Mais il raconte qu'à l'époque où Néron vint en Grèce, il étudiait les mathématiques avec ardeur. Pour avoir commencé ces études et en être arrivé à un point de progrès tel que son maître le laissât s'engager dans une discussion grave, il ne pouvait avoir moins de dix-sept ou de dix-huit ans. Or le voyage de Néron se rapporte à la 12e année de son règne, c'est-à-dire à l'an 66 de l'ère chrétienne. Plutarque serait donc né vers l'an 48 ou 49 après Jésus-Christ[1].

Nous avons sur son éducation des renseignements plus précis. C'est un grand bonheur pour des jeunes gens, écrivait-il aux descendants d'Aratus en commençant la Vie du chef de la ligue Achéenne[2], d'entendre raconter les belles actions de leurs pères. Plus heureux encore, sous ce rapport, que les descendants d'Aratus, Plutarque paraît avoir eu longtemps sous les yeux les vivants exemples de sa famille. On ne saurait affirmer qu'il ait connu son bisaïeul Nicarque; mais Lamprias, son aïeul, vivait encore à l'époque où il revint d'Alexandrie[3]; et il conserva son père, au moins jusqu'à l'époque de son mariage. Sa famille était une ancienne famille de Chéronée[4], honorable, aisée, où les habitudes de fidélité au sol natal s'é-

1. *De l'Inscription du temple de Delphes*, 1 et 7. — 2. Vie d'Aratus, I. — 3. Propos de table, V, 5, § 1. — 4. Ibid., II, 8, § 2.

taient fidèlement transmises de génération en génération. Nicarque était à Chéronée, au moment où avait éclaté la dernière lutte d'Octave et d'Antoine; à la veille d'Actium, il avait vu ses concitoyens contraints, le fouet dans les reins, de transporter sur leurs épaules chacun une charge de blé jusqu'à la mer d'Anticyre[1]. C'était surtout une famille de sages ayant le goût de l'étude et des doctes entretiens. Plutarque appelle son aïeul le vieillard, comme on appelait Homère, par une suprême distinction d'honneur, le poëte[2]; et l'aimable vieillard, qui n'avait jamais l'esprit plus fécond qu'après quelques libations, se comparait lui-même à l'encens qui n'exhale que sous l'action de la chaleur ses parfums les plus exquis[3]. Tel il nous apparaît, en effet, dans les Propos de table, la parole vive, la mémoire prompte et sûre, posant les questions avec précision ou les résolvant avec autorité[4]. D'un esprit moins brillant, le père de Plutarque excellait aussi à éveiller sur tout sujet la curiosité et le jugement de la jeunesse dont il aimait à s'entourer, et ses conseils laissaient dans l'esprit une trace durable[5]. A plus de soixante-dix ans, Plutarque se rappelait encore la leçon qu'il lui avait donnée dans sa jeunesse. « Il me souvient, dit-il[6], que, estant encore bien jeune, je fus envoyé, avec un autre, en ambassade devers le proconsul, et ce mien compagnon estant ne sçais pourquoy demeuré derrière, j'y allay seul et feis ce que nous avions commission de faire : à mon retour,

1. Vie d'Antoine, 68. — 2. Propos de table, V, 6, § 1 ; 9, § 1. — 3. Ibid., I, 5, § 1. — 4. Ibid., IV, 4, § 4; V, 8, § 3; IX, 2, § 3. Cf. Vie d'Antoine, 28. — 5. Ibid., II, 8, § 2; III, VII, § 1 ; III, 7 à 9; I, 2, § 2. — 6. Préceptes politiques, 20. Traduction d'Amyot.

ainsi que je voulus rendre compte en public et faire le rapport de ma charge, mon père se levant seul, me défendit de dire : je suis allé, mais nous sommes allez; n'y j'ay parlé, mais nous avons parlez, et faire mon récit en associant toujours mon compagnon à ce que j'avois fait. »

Deux frères, Timon et Lamprias, partageaient avec Plutarque ces graves et douces leçons du foyer domestique : Timon, qu'une certaine réserve de caractère semble retenir un peu à l'écart : esprit judicieux d'ailleurs, et orné[1]; Lamprias, le plus jeune, qu'une humeur vive, enjouée, prompte à l'attaque et à la riposte, lance, parfois témérairement, au milieu des discussions[2] : aimable et gai compagnon au surplus, tenant bien sa place à table, dans les chœurs de danse, dans les jeux, partout où la verve et l'entrain sont de mise[3]. Mais c'est évidemment Plutarque, qui, par les avantages d'une intelligence à la fois ouverte et réfléchie, non moins que par le privilége de l'âge, attire tout particulièrement à lui les égards et les soins. Dès ce moment, il se produit avec les caractères qui devront plus tard le distinguer : une érudition abondante, une merveilleuse facilité à s'approprier le fruit de ses lectures, un penchant marqué à ramener toutes les questions à une application morale, et une précoce maturité de bon sens. S'inclinant devant cette supé-

1. Propos de table, II, 5, § 1; Des Délais de la justice divine, I, 4, 12; Dialogue sur l'âme, 1 (fragments); De l'Étymologie des mots appliqués à la mort, 2 (fragments). — 2. Propos de table, I, 2, § 5; 4, § 5; 8, § 3; II, 2, § 1; IV, 4, § 1; VII, 5, § 1; 10, § 2; VIII, 6, § 5; IX, 5, 1; 6, 1; 14, 2 et 4; De la Cessation des oracles, 1, 5, 7, 9, 22, etc.; De l'Inscription du temple de Delphes, 3 et 4. — 3. Propos de table, II, 2, 1; IX, 15, 1.

riorité, ses frères ne le traitent qu'avec une sorte de condescendance respectueuse. On l'appelle le philosophe; et, à la table de famille, son père, le prenant pour arbitre, lui renvoie la solution des questions sur lesquelles il hésite à se prononcer [1].

Nul doute qu'il n'ait été à Athènes dans sa jeunesse. Il nous rappelle lui-même qu'il fit ses études de philosophie sous la direction et dans la maison d'Ammonius, avec un commensal et condisciple nommé Thémistocle [2], et il semble qu'il ait retrouvé auprès d'Ammonius la vie de famille à laquelle il était habitué. Ammonius n'est pas seulement pour lui un maître, comme Onésicrate [3] ou Émilianus [4] auxquels il rend hommage, en passant : c'est un précepteur [5]; et au rôle qu'il lui attribue dans ses ouvrages [6], à l'importance du Traité qu'il lui avait dédié [7], il est évident qu'il dut avoir sur le développement de son intelligence une influence profonde.

Qu'était-ce donc que cet Ammonius et quel était son enseignement? Eunape prétend que son histoire se trouve tout entière dans les œuvres de Plutarque [8]. S'il en était ainsi, elle n'aurait pas prêté à tant d'opinions diverses [9]. La vérité est que, les écrits de Plutarque étant effectivement la source unique de nos rensei-

1. Propos de table, I, 2, § 1.— 2. Vie de Thémistocle, 31.— 3. De la Musique, I, 2; II, 4; XLVIII, 2; Cf. Propos de table, V, 5, 1. — 4. De la Cessation des oracles, 17. — 5. Du flatteur et de l'Ami, 31. Il l'appelle καθηγητὴς ἡμέτερος. « Καθηγητής honestiore nomine dicitur pro διδάσκαλος. » (Wyttenbach.) — 6. De l'Inscription du temple de Delphes, 2 ; De la Cessation des oracles, 8. 20 ; Propos de table, IX, 14, § 6 et 7 ; Cf. de la Cessation des oracles, 4, 33, 37, 38, 46 ; De l'Inscription du temple de Delphes, 17 à 20. — 7. Catalogue de Lamprias, n° 83. Ἀμμώνιος, ἢ περὶ τοῦ μὴ ἡδέως τῇ κακίᾳ συνεῖναι. — 8. De Vitis sophistarum, procemium. — 9. Au dire de Patricius, — *Discus-*

gnements sur l'identité et les œuvres de son maître, on ne saurait affirmer, dans le silence de son témoignage, si, comme le dit Eunape, il était d'Alexandrie [1]. Quant à son enseignement, à en juger par les traités de Plutarque, il professait les principes de l'Académie [2]. D'autre part, cependant, nous voyons que celui de ses disciples avec lequel Plutarque avait partagé sa table et son toit, devint plus tard une des gloires du Lycée [3]. Il semble donc que ses opinions n'avaient rien d'absolu [4] ; ce qui n'était pas incompatible, il est vrai, avec les doctrines de l'Académie. Homme érudit d'ailleurs, et sensible au plaisir de montrer son érudition, versé dans la mythologie, goûtant les mathématiques, ne répudiant aucun des exercices de l'intelligence [5], Ammonius ne manquait non plus, à ce qu'il semble, ni d'élévation d'esprit, ni de finesse.

sions péripatéticiennes, tome I, livre X, p. 139) — se fondant sur un texte de Suidas (nomine Ἀμμώνιος), Ammonius serait un philosophe alexandrin, celui-là même qui succéda à Aristarque dans la direction de l'école d'Alexandrie, avant l'avénement d'Auguste à l'Empire. Mais comment admettre que le maître, qui était dans la vigueur de son talent, en l'an 31 avant J. C., ait présidé à l'éducation d'un jeune homme né au plus tôt vers l'an 48 après J. C.? Cf. Ruauld, 7; Fabricius, note *h;* Bayle, *Dictionnaire philosophique*, art. *Ammonius;* Brucker, *Histor. critic. philosoph.* déjà cité; Dictionnaire des Sciences philosophiques. — D'après Corsini (*Vita Plutarchi*, 6), ce serait le même Ammonius que l'Ammonius dit de Lampra, auteur de différents traités sur les Dieux et les cérémonies de leurs cultes.

1. Dans le traité de *la Cessation des oracles,* Ammonius discute avec vivacité une opinion sur les coutumes des prêtres de Jupiter Ammon, sans faire la moindre allusion à l'origine égyptienne qu'Eunape lui attribue, § 4. — 2. Propos de table, IX, 14, § 7 ; De la Cessation des oracles, 8, 20, 37, 38 ; De l'Inscription du temple de Delphes, 2, etc.— 3. Vie de Thémistocle, 32 ; Cf. Propos de table, I, 9.— 4. Patricius en fait le chef de la secte des philosophes syncrétiques. Cf. Brucker, déjà cité. « Præceptorem habuit Ammonium, philosophum doctum, sed syncretismi jam tum peste afflatum.» — 5. De l'Inscription du temple de Delphes, 6, 17.

Plutarque lui prête des réflexions agréables sur le charme de la danse [1]; et les développements sur l'existence de Dieu qu'il lui met dans la bouche, sont assurément quelques-unes des plus belles pages qu'ait inspirées la métaphysique de Platon [2]. Ajouterai-je que, s'il faut attacher quelque idée au choix de l'ouvrage que son disciple lui avait dédié, c'est à l'étude de la morale et de la morale pratique qu'Ammonius paraîtrait s'être particulièrement voué [3].

Ce qui ressort plus clairement des allusions de Plutarque, c'est qu'Ammonius ne se tenait pas enfermé dans le domaine de la spéculation pure. Il serait difficile de dire au juste quelle part il prit au gouvernement des affaires d'Athènes. Mais nous voyons que les Athéniens l'élevèrent d'abord à la préture, puis par trois fois à l'archontat [4], et à l'époque du voyage de Néron en Grèce, ce fut à lui que l'on confia le soin de faire à l'empereur les honneurs du temple de Delphes [5].

Mais c'est sur la méthode du maître et le caractère de l'homme qu'il nous importe surtout de chercher la lumière, et ici le témoignage de Plutarque ne nous fait pas défaut. Il paraît que, dans son enseignement, Ammonius ne répugnait point à une certaine sévérité. Un jour, ayant remarqué qu'à dîner quelques-uns de ses disciples ne s'étaient pas contentés de mets simples, il fit, en notre présence, dit Plutarque, battre de verges un esclave, sous le prétexte que celui-ci avait besoin d'assaisonnement pour sa

1. Propos de table, IX, 15, § 2. — 2. De l'Inscription du temple de Delphes, 17 à 21. — 3. Voir page 34, note 3. — 4. Propos de table, IX, I. § 1. Cf. VIII, 3, § 1. — 5. De l'Inscription du temple de Delphes, 1.

nourriture, et en même temps il jeta sur nous un regard destiné à nous faire sentir la leçon[1]. Un autre jour[2], à une table qu'il préside, des jeunes gens ayant choisi, parmi les couronnes qui leur étaient présentées, des couronnes de roses, il leur reproche d'avoir préféré la rose au laurier, qui seul est viril; et les jeunes gens, tout décontenancés, se hâtent de détacher furtivement leurs couronnes. Dans maint autre trait cité par Plutarque, on sent le maître. Mais sous ces apparences de rigueur, l'autorité d'Ammonius est d'ordinaire bienveillante et même enjouée[3]. Il aime la jeunesse, il se plaît à faire rejaillir sur ceux qui, comme lui, l'instruisent, la considération que lui valent les dignités dont il est revêtu[4]; et rassemblés à sa table, les esprits les plus divers, les moins disposés à s'entendre, se trouvent des points de contact et d'accord qu'ils ne soupçonnaient point[6]. Plutarque qui fait plus d'une fois exprimer à son maître ses propres idées, ne lui a-t-il pas aussi quelque peu prêté de son caractère? Il paraît du moins assurément l'avoir beaucoup aimé; et l'on voit qu'il était lui-même son élève de prédilection[7].

Dans quelles circonstances Plutarque revint-il plus tard à Athènes? Il ne le fait pas connaître. Les questions qu'il raconte avoir traitées à la table de divers amis attestent seulement que le droit de cité dont il jouissait dans la tribu Léontine n'était pas pu-

1. Du Flatteur et de l'Ami, 31. Sur ce mode d'éducation, voir Pollux, *Onomasticon*, IV, 149. — 2. Propos de table, III, 1, § 1 et 2.— 3. Ibid., IX, 1, § 2; 2, § 1; 5, § 1; De la Cessation des oracles, 46. — 4. Propos de table, IX, 14, § 2; De l'Inscription du temple de Delphes, 4, 17. — 5. Propos de table, IX, 1. — 6. Propos de table, IX, — 7. Ibid., IX, 2, 13, 14 et passim.

rement honorifique[1]. On ne saurait dire non plus à quelle époque précise se rapporte le voyage qu'il fit à Alexandrie; il semble seulement qu'il dut le faire de bonne heure; car dans le repas où l'on fête son retour, l'interlocuteur principal est son aïeul Lamprias[2]. On peut croire aussi que c'est en compagnie de Théon, un autre disciple d'Ammonius, qu'il l'entreprit[3]. Quant au voyage de Sparte, il le mentionne comme lié à un détail relatif à la composition des Parallèles, œuvre de sa maturité, sinon de sa vieillesse[4]; mais sur ce point aussi, tout détail rigoureusement exact nous manque.

D'Athènes, c'est donc à Rome seulement qu'il nous est possible de le suivre. Il est certain qu'il alla plus d'une fois en Italie et qu'un assez long intervalle sépara ces voyages. Le premier ne dut guère avoir lieu avant l'avénement de Vespasien (70 av. J.-C.). En effet, nous venons de voir qu'il était en Grèce deux ans avant la mort de Néron. On sait, de plus, qu'il fut, tout jeune encore, envoyé en mission auprès du proconsul d'Illyrie[4], mission qui dut vraisemblablement précéder les négociations plus importantes dont il fut chargé en Italie. Enfin le moment eût été mal choisi pendant les guerres civiles de Galba, d'Othon et de Vitellius, pour venir à Rome. Il est donc vraisemblable qu'il attendit pour partir le rétablissement de la paix. D'un autre côté, il atteste indirectement lui-même qu'il était en Grèce peu après la mort de Domitien[6].

1. Propos de table, IX.— 2. Ibid., V, 5, 12. I, 4, 9; VIII, 6, etc.— 3. Ibid., I, 4, 9; VIII, 6, etc. — 4. Vie d'Agésilas, 19. — 5. Préceptes politiques, 20.— 6. Ibid., 15.

la désoccupation politique, la littérature commençait à n'être plus que la distraction et la parure d'une société pacifiée et vieillie, un puissant intérêt national, politique ou religieux, soutenait les créations de l'art; le sentiment du patriotisme inspirait les recherches de Varron, les récits de Tite-Live, la muse de Virgile et d'Horace; n'en sent-on pas le souffle encore, bien qu'amolli, dans les vers d'Ovide? Sous les Flaviens, héritiers de la politique du fondateur de l'Empire, ce caractère disparaît. La philosophie était bannie de Rome. L'histoire allait trouver des ressources nouvelles dans les documents recueillis au Capitole par l'administration éclairée de Vespasien; mais les grandes familles n'y cherchaient encore que leurs titres de noblesse, leur généalogie. A part quelques hardiesses généreuses, la poésie n'était plus qu'un amusement de désœuvré ou un gagne-pain de courtisan, l'éloquence une arme mercenaire ou un instrument de parade. Une protection habile et magnifique encourageait politiquement cet inoffensif essor des esprits, multipliait les bibliothèques, fondait et rétribuait des chaires publiques d'éloquence, instituait des concours de poésie, mettait aux prises Rome et la Grèce, s'ingéniait à occuper tous les talents. C'est proprement l'âge des gens de lettres. Le nom apparaît alors dans la langue latine, consacré tout d'abord par un traité spécial et par d'illustres exemples [1].

Quelle émotion produisaient dans ce monde de beaux esprits l'attente et l'arrivée d'un sophiste grec

1. Pline, *Lettres* III, 5; VIII, 12. Cf. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, IX, 16.

en renommée, vingt endroits de la correspondance de Pline le jeune en témoignent. Ne pas aller l'entendre, dût-on venir des extrémités de la terre, comme jadis cet habitant de Cadix qui fit le voyage de Rome, pour voir Tite-Live, c'était une honte, un crime de lèse-littérature[1].

S'il fallait en croire Ruauld[2], Plutarque n'aurait pas plutôt paru à Rome que la ville entière, saisie d'un de ces enthousiasmes, aurait couru à ses leçons. « Pouvait-on longtemps ignorer qu'il était arrivé, non un homme, mais une bibliothèque parlante? » Pour un jeune homme de vingt ans — Plutarque n'avait pas davantage à cette époque — le prodige vraiment passe la mesure. Pourquoi ne pas en convenir? Il faut le reconnaître, sans lui en faire un grand mérite, Plutarque ne paraît pas avoir commencé, comme un trop grand nombre de ses contemporains les plus célèbres, par faire l'éloge du vomissement ou de la fièvre, de la mouche ou de la puce[3]; mais ses premières œuvres, celles qui, selon toute apparence, se rapportent aux premières années de son séjour à Rome, ne sont que des œuvres d'école. Le *Traité sur l'utilité comparée de l'eau et du feu* est une pure déclamation. Rien ne prouve, il est vrai, qu'il ait été l'objet d'une leçon faite à Rome. Peut-être, comme dans le morceau sur la *gloire littéraire et militaire des Athéniens* dont le tour est plus brillant, sinon plus naturel, peut-être faut-il n'y voir qu'une composition d'élève, quelques pages conservées d'un

1. Pline, *Lettres*, II, 3. Cf. I, 10. — 2. Vita Plutarchi, 13. — 3. Voir ce qu'il dit lui-même de ces sortes de sujets. (De la Manière d'écouter, 13.) Cf. Talbot. *De Ludicris apud veteres laudationibus*, 1850.

cahier de rhétorique. Il n'en n'est pas de même des Traités *sur la fortune des Romains et sur la fortune d'Alexandre* : ici la marque d'origine est restée. « Jamais plus grand débat fut-il institué, dit l'auteur, entre la Fortune et la Vertu se disputant l'œuvre de la grandeur romaine, ou plutôt réunissant leurs forces pour fonder cette merveille, cette reine, Rome, le lien des nations, la clef de voûte de l'univers, l'ancre immobile du monde incessamment agité[1]? » N'est-ce pas là un langage destiné à un auditoire romain et comme un langage de bienvenue? Or, s'il est vrai que le moraliste se révèle dans ces deux discours par un fond d'ingénieuse observation, l'érudit, par une science abondante et variée, l'écrivain par un certain éclat de style; les allégories ambitieuses, les comparaisons outrées trahissent une imagination encore en effervescence et mal réglée. C'est aussi, semble-t-il, à la même époque qu'il faut rapporter les deux Traités sur *l'usage des viandes*. Plutarque raconte, en effet, que pendant son séjour à Rome, il s'éprit d'une belle ardeur pythagoricienne, et ces deux Traités témoignent effectivement çà et là de l'émotion sincère d'un néophyte[2]. Néanmoins et bien que l'éloquente traduction de Rousseau en ait inopinément renouvelé la fortune[3], il est difficile d'y voir autre chose que le développement d'un lieu commun.

Plutarque a donc débuté à Rome comme débutaient tous les hommes d'école. Mais il ne dut pas tarder à

1. De la fortune des Romains, § 2, Cf. 13. — 2. Propos de table, II, 3. — 3. *Émile*, liv. II.

chercher dans une voie plus haute et plus féconde l'inspiration de son talent. A côté de ces sophistes, dont le métier était de faire assaut d'éloquence ou d'esprit sur tout sujet, d'autres, portant sous le même nom, un utile et sérieux esprit de propagande philosophique, se donnaient la tâche d'éclaircir les vérités de la morale pratique et de diriger les consciences. C'est à cette origine, évidemment, qu'il y a lieu de rattacher la plupart des traités de Plutarque. Paresseux à écrire, s'il faut l'en croire [1], il parlait d'abondance sur des notes; et comme il n'a mis ses notes en ordre qu'à Chéronée, et en les complétant suivant les besoins de ceux pour lesquels il les rédigeait, il est impossible de distinguer ce qu'il prononça de verve à Rome, de ce qu'il ajouta plus tard après de nouvelles réflexions. Ce dont on ne peut douter, c'est que son enseignement n'ait été sérieusement suivi. « Un jour que je déclamois à Rome, raconte-t-il lui-même [2], Rusticus, celuy que Domitian depuis feit mourir, pour l'envie qu'il portoit à sa gloire, y estoit, qui m'escoutoit; au milieu de la leçon, il entra un soudard qui luy bailla une lettre missive de l'Empereur; il se feit là un silence, et moy mesme feis une pause à mon dire, jusques à ce qu'il l'eust leue : mais luy ne voulut pas, ni n'ouvrit point sa lettre, devant que j'eusse achevé mon discours et que l'assemblée de l'auditoire fust départie... » Toutefois, si sa parole était religieusement écoutée, il ne paraît pas que, même alors qu'elle pût avoir acquis plus de notoriété, elle ait jamais eu un

1. Du destin, — 2. De la Curiosité, 15. Traduction d'Amyot, 26.

grand retentissement. Nous avons vu que son nom n'est même pas cité dans les lettres de Pline, qui fait un si brillant éloge d'Isée[1]. Il semble seulement qu'il passât pour posséder entre tous l'expérience des affections de la vie domestique et le tact du cœur : c'est à sa médiation que les familles en mésintelligence ont recours pour se réconcilier[2].

En même temps qu'il éclairait et instruisait les autres, Plutarque poursuivait ses propres études; il fouillait les bibliothèques, réunissait les matériaux des *Questions grecques* et des *Questions romaines* et préparait ses *Parallèles*. Le soir, il se délassait de ces travaux dans la société de quelques amis. Des camarades d'école et des parents que nous retrouvons partout à sa suite, Théon, Soclarus, Philinus, Thémistocle, Patrocléas, Firmus, Craton, en formaient le noyau. Autour d'eux venaient se grouper, tantôt l'un, tantôt l'autre, divers membres de la colonie grecque de Rome[3]. Unis par la communauté d'origine et peut-être de profession, une amitié, commune aussi, les rassemblait à la table hospitalière de quelques Romains, plus ou moins connus dans l'histoire politique de leur temps, mais tous distingués par leur goût pour les lettres et par la dignité de leur vie. Parmi eux, Plutarque nous fait connaître Metrius Florus[4], un savant, un puriste, qui régentait

1. Pline, *Lettres*, I, 10 ; II, 3. — 2. De l'Amour fraternel, 4. — 3. Protogène, l'ami de Thespesius, Diogenianus de Pergame, l'épicurien Alexandre, Eustrophe d'Athènes, Empédocle, Nestor le Syrien, un médecin de Thasos, Athryllatus, un autre médecin de Nicopolis, Nicias, le Pythagoricien Lucien, Apollonide, Eros, Sylla, etc... (Propos de table, *passim*.) — 4. Propos de table, I, 9; III, 3, 4; V, 7, 10; VII, 1, 2, 4, 6 ; VIII, 1, 2, 10.

même Vespasien [1]; Paccius, un brillant avocat [2], auditeur assidu des cours de morale; l'ami de Pline et de Tacite, Fundanus [3]; Quintus, un magistrat qui, préteur sous Domitien, se serait, au rapport de Macrobe, conduit d'une manière irréprochable, chose rare pour le temps [4]; l'illustre et vertueux conseiller de Nerva et de Trajan, Sossius Sénécion [5]. C'est dans cette intimité d'élite que Plutarque paraît avoir passé, à Rome, tout le temps que lui laissaient les affaires de ses compatriotes, ses conférences et ses études; c'est avec eux que les *Propos de table* nous le montrent discutant familièrement, comme autrefois chez son père ou chez son maître Ammonius, des problèmes d'érudition morale, historique, philosophique, grammaticale ou littéraire.

Les entretiens de table avaient toujours été, on le sait, très en faveur chez les Grecs [6], et les Grecs en avaient acclimaté à Rome l'usage et le goût [7]. Au premier siècle de l'ère chrétienne, dans l'oisiveté politique à laquelle étaient réduits les esprits, c'était une distraction à laquelle ne dédaignaient pas de prendre part les plus fines et les plus nobles intel-

1. Suétone, *in Vespasiano*, 22. — 2. De la Tranquillité de l'âme, 1. — 3. De la Colère ; Cf. Pline, *Lettres*, I, 9 ; IV, 15 ; VI, 6. — 4. Propos de table, II, 1. — 5. Propos de table, I, 5 ; II, 3 ; IV, 3 ; V, 1 ; Cf. Tacite, *Vie d'Agricola*, 2 et 25 ; Pline, *Lettres*, I, 13 ; IV, 4. — 6. Voir les Banquets de Platon et de Xénophon et les Problèmes d'Aristote. Cf. Athénée, *Le Souper des Sophistes*. — 7. Plutarque : *Vie de Caton l'Ancien*, 25 ; Propos de table, livre VII, préface. — Cf. Cicéron, Lettres familières, IX, 24 : « Remissio animorum maxime efficitur sermone familiari, qui est in conviviis dulcissimus, ut sapientius vocant nostri quam Græci : illi συμπόσια, id est compotationes aut concœnationes, nos convivia, quod tum maxime simul vivitur. »

ligences [1]. Les empereurs s'y adonnaient eux-mêmes avec une sorte de passion. Quelle mesure de liberté était laissée aux convives à la table de Tibère, Suétone nous le laisse assez clairement entendre : à César appartenait le dernier mot, et malheur à celui qui avait deviné ou surpris la solution que César avait préparée! il n'était rien moins qu'exposé à payer cette imprudence de sa vie[2]. Aussi Marc-Aurèle donne-t-il comme une preuve de sa bienveillance de n'avoir jamais fait à ses amis une obligation de partager ses repas[3]. Par les dispositions souveraines que ces tout-puissants érudits apportaient dans les discussions, on peut juger de l'importance du plaisir qu'il y attachaient. Sous une forme plus familière, ce plaisir n'était pas moindre dans les cercles où le recueil de Plutarque nous introduit. L'usage des entretiens de table avait pris racine dans les habitudes de la vie privée. Tout en était réglé avec précision : le nombre, la place, la tenue des convives, le rôle du président, la nature, la marche, le ton des discussions, le genre des matières qui devaient être traitées pendant le repas, celles qui n'étaient de mise

1. Martial, *Epig.* IX, 77; Cf. VII, 76, X, 97; Juvénal, *Sat.*, IX, 10; VI, 433 et suiv.; Pline, *Lettres*, I, 15; Pétrone, *Satyricon*. — Un grammairien du sixième siècle cite, parmi les ouvrages aujourd'hui perdus de Tacite, un recueil de facéties, qui, vraisemblablement, n'était pas autre chose que des mélanges d'observations morales et littéraires discutées dans des réunions de table.— 2. Suétone, *in Tiberio*, 56 : « Quum soleret ex lectione quotidiana quæstiones super cœnam proponere, et comperisset, Seleucum grammaticum, a ministris suis perquirere, quos quoque tempore tractaret auctores, atque ita præparatum venire, primum a contubernio removit, deinde etiam ad mortem compulit. » Cf. Ibid., 70; Tacite, *Annales*, IV, 58; XIV, 16. — 3. *Pensées*, I, 16.

qu'au dessert [1]. Certains anniversaires politiques, certaines fêtes religieuses étaient l'occasion d'entretiens plus solennels : des magistrats, des personnages y étaient invités [2]. Parfois aussi, on s'assignait entre amis une maison commune, une promenade aux montagnes ou à la mer, on emportait avec soi le livre dont on avait dessein de s'occuper, et après que le repas avait réparé les forces et mis les esprits en éveil, la conversation s'engageait [3]. Le plus souvent, c'étaient des réunions toutes domestiques, auxquelles les jeunes gens prenaient part, et dont les femmes n'étaient pas exclues [4]. Le goût en était répandu jusque chez les artisans [5]. Suivant l'aisance de la maison et le degré d'éducation des convives, des morceaux de musique et de chant, des chœurs de danse, des représentations de mimes, des scènes dialoguées tirées des œuvres de Platon, des séances d'art plastique, variaient ou suivaient les entretiens ; chacun y apportait les connaissances de sa profession : les neuf Muses y présidaient [6]. La tragédie toutefois et la comédie ancienne en étaient proscrites, l'une, à cause des sentiments pénibles qu'elle pouvait exciter dans l'âme, l'autre, à cause

1. Propos de table, I, 1, 2, 3, 4 ; II, préface, 1 ; III, préface, 1 ; V, 5, 6 ; VII, 4, 5, 7, 9, 10 ; Les animaux de terre sont-ils mieux doués que les animaux de mer, 2. Cf ; Martial, *Epig.*, IX, 77 ; Aulu-Gelle, *Nuits Att.*, XIII, 2. — 2. Propos de table, IX, préface ; I, 10 ; II, 10 ; III, 1, 7 ; IV, 1, 3, 4 ; V, 1, 2, 3, 5 ; VI, 8 ; VII, 5 ; VIII, 1, 4 ; IX, 3. — 3. Propos de table, VIII, 10. Cf. De l'Amour, 2. — 4. Propos de table, III et *passim*. Préceptes de santé, 20 ; le Banquet des sept Sages, 5 et suiv. Cf. Juvénal, *Sat.*, VI, 433 et suiv. — 5. Ibid., V, Préface,— 6. Propos de table, VII, 8. Préceptes de santé, 20. Cf. Pline, *Lettres*, I, 15 ; IX, 17, 40 ; Martial, *Epig.*, V, 78 ; Perse, *Sat.*, I, 30 et suiv.

des obscénités dont elle aurait souillé les oreilles de la jeunesse et des difficultés d'interprétation qu'elle eût présentées à l'intelligence des hommes les plus éclairés; mais on s'y serait passé de vin plus aisément que de Ménandre [1]: les actions simples et aimables du poëte de la vie privée en étaient l'attrait le plus goûté.

Rien de plus séduisant, assurément, que le cadre et la scène de ces entretiens. Il n'y faut point chercher, cependant, le charme sérieux et la grâce solide des banquets de Xénophon et de Platon. D'abord, pour peu qu'on considère les matières qui y étaient d'ordinaire traitées, on cherche quel agrément pouvaient y trouver les femmes. Qu'il y eût pour elles profit à entendre discuter « *pourquoi les étoffes se lavent mieux dans l'eau douce que dans l'eau de mer; pourquoi les chairs se corrompent plus vite exposées à la lumière de la lune qu'aux rayons du soleil; pourquoi la chair des moutons qui ont été mordus par un loup est plus tendre, et d'où vient que les truffes paraissent produites par le tonnerre, s'il faut clarifier le vin* [2], *etc.*, on le conçoit; mais on se demande quelle pouvait être leur attitude, pendant qu'on examinait, à grand renfort de science, *pour quelle raison l'*a *tient le premier rang parmi les lettres, quelle est la proportion des voyelles et des sous-voyelles, si les étoiles sont en nombre pair ou impair, et ce que signifie, dans Platon, le mot cerasbolus*..., ou d'autres questions d'une nature embarrassante pour une pudeur dé-

1. Propos de table, VII, 8. — 2. Ibid., I, 9; III, 10; II, 9; IV, 2. — 3. Propos de table, VI, 7; IX, 2, 3, 7; VII, 2; III, 6.

licate. Il semble, il est vrai, qu'elles n'assistaient pas à tous les entretiens, ou qu'elles quittaient la table à certains moments du repas [1]. Quoi qu'il en soit, ce n'était pas trop d'une représentation de Ménandre pour les dédommager de telles leçons. Quant à la jeunesse, on comprend que ces entretiens fussent pour elle un complément d'études; quelquefois même ils tournaient en une sorte d'examen. Mais l'intérêt véritable était pour les hommes, pour les maîtres, auxquels la discussion fournissait une occasion de produire tous les trésors de leur érudition.

Tel est, du moins, le rôle que Plutarque y joue, avec un mélange de vivacité et de bonhomie qui ne laisse point de doute sur le charme qu'il y trouvait. Quand les autres ont discouru à l'envi, les raisons communes épuisées, c'est pour lui le moment d'entrer en scène. Il met son honneur à paraître en savoir sur toute question plus que tout le monde; il n'ouvre la main que peu à peu et de façon à faire sentir toute la valeur des preuves et des exemples qu'il tient en réserve; il a des défaillances de mémoire calculées; rien n'égalerait pour lui la peine, disons mieux, la honte d'être pris au dépourvu de citations ou d'autorités. Pour rétablir ou pour commencer une discussion, le moindre prétexte lui suffit : un incident de table, l'événement du jour, la présence d'un étranger, un mets que l'on sert, le vin que l'on boit, le retard d'un invité, un bruit entendu du dehors, l'appétit d'un convive [2]. Un jour, à la fin d'un repas qu'il

1. Le Banquet des sept Sages, 13. — 2. Propos de table. I, 10; II, 2; III, 5, 7, 9, 10; IV, 2, 3; VI, 4, 10; VII, 5; VIII, 3, 6.

préside, il vient en tête à un grammairien de se demander tout haut pourquoi, à Athènes, dans le dénombrement des chœurs, celui de la tribu Æantide n'occupait jamais le dernier rang. — Mais, d'abord, le fait est-il vrai? objecte l'un des convives. — Vrai ou non, qu'importe? répond un autre. Et s'emparant de la parole : « Le sage Démocrite mangeant une figue, dit-il, lui trouva le goût du miel. Aussitôt il demande à sa servante où elle l'a achetée. Celle-ci lui nomme le jardin. Il se lève de table et lui ordonne de le conduire à l'arbre. La servante s'étonne. Il faut, lui dit-il, que je trouve la cause du goût si doux de cette figue, et j'y arriverai, dès que j'aurai sous les yeux le terrain qui l'a produite. — Remettez-vous à table, dit la servante en souriant : c'est moi qui, par mégarde, ai mis la figue dans un vase où il y avait du miel. — Malheureuse! s'écrie le philosophe en colère, tu ne sais pas le mal que tu me fais ; mais je n'en suivrai pas moins mon idée : je chercherai la cause du goût de cette figue, comme s'il lui était naturel. » Les discussions de cette espèce ne sont pas absolument rares à la table de Plutarque ; et quand une fois elles ont été soulevées, il faut qu'elles fournissent leur contingent d'observations, d'anecdotes, d'arguments. L'objet de l'émulation commune, c'est d'avoir sur tout sujet la mémoire pourvue et sûre, l'esprit muni et prêt[1].

Toutefois, quel que fût pour Plutarque l'attrait de ces joutes d'érudition, elles ne paraissent pas lui avoir jamais laissé oublier le dessein sérieux auquel se rap-

1. Propos de table, I, 1; IX, 4. Cf. Épictète, *Entretiens*, I, 26; II, 19.

portent tous ses ouvrages. En adressant de Chéronée à S. Sénécion le résumé des propos tenus à Rome en grande partie chez l'illustre consulaire, il distingue ce qu'il approuve de ce qu'il rejette dans les usages de ces entretiens; et nous voyons qu'en principe, il proscrivait sévèrement de sa propre table et de la table de ses amis les représentations de mimes trop compliquées et les farces, les danses efféminées, la musique voluptueuse, tout ce qui était de nature à enlever à ces réunions leur caractère de simplicité intime, tout ce qui ne présentait pas une certaine utilité. Bien plus, tandis que certains amphitryons prétendaient que la philosophie, telle qu'une respectable matrone, doit garder le silence dans les repas, il l'y produit à la place d'honneur et lui réserve la décision de presque toutes les questions[1].

Telle nous apparaît, à travers les œuvres de Plutarque, la vie qu'il mena à Rome : vie laborieuse et active, non sans honneur ni sans utilité, mais sans éclat, tout entière consacrée aux intérêts de ses concitoyens, à l'enseignement privé ou public de la morale, à des recherches d'érudition, au commerce de quelques amis d'élite. Ce sont ces habitudes d'intimité familière et d'études paisibles qu'il rapporta à Chéronée. Magistrat et grand prêtre, maître de philosophie accrédité, il a un rang à tenir, et il le tient. Convié aux fêtes d'Athènes, sa seconde patrie, de Corinthe et d'Élis, il se fait lui-même un devoir de recevoir à sa

1. Propos de table, I, 1; VII, 8; VIII, Préface. Cf. Martial, *Epig.*, IX, 77, 5.

table, soit à Delphes, soit à Chéronée, les grands de passage et tous ceux qui viennent lui rendre visite ou le consulter[1]. Parmi ses hôtes ou ses clients, il compte des magistrats et des descendants de race royale : ceux qui ne peuvent s'éclairer directement de ses lumières lui écrivent, et il met pour eux ses notes en ordre[2]. Mais le caractère de sa vie demeure simple et modeste. Bien que sa famille fût une des premières de Chéronée, sa maison ne se faisait remarquer que par son absence de faste[3]. C'est à de vieux amis surtout, à Sossius Sénécion, à Florus, à Sérapion, à d'anciens condisciples, aux compagnons de toute sa vie, qu'il aime à rendre l'hospitalité qu'il a reçue d'eux à Rome et à Athènes[4]; c'est autour de lui qu'il cherche d'abord à répandre le fruit de ses études et de son expérience. Timoxène, sa femme, son beau-père Alexion, Timon, son frère[5], dont il mettait l'amitié inaltérable au nombre des plus grandes faveurs que la fortune lui eût faites [6], ses enfants, auxquels on aime à réunir, par la pensée, le futur héritier de ses doctrines, son neveu, Sextus de Chéronée, en avaient, pour ainsi dire, les prémices. Il en réservait aussi le meilleur à sa petite ville, por-

1. Propos de table. II, 2; IV, 1. 3; V, 2, 3; VII. 2, 5; VIII, 4, 10; IX, 1, 10. Cf. De l'Amour, 2; Pourquoi les oracles ont cessé, 1; Des Oracles en vers, 1; De l'Inscription du temple de Delphes, 1. — 2. De l'Utilité des ennemis, 1; Du Flatteur et de l'Ami, 1. Cf. Propos de table, I, 10.; De la Tranquillité de l'âme, 1; Préceptes politiques, 1; Propos de table, I, préface; Cf. Du Destin, 1. — 3. Lettre à Timoxène, 5. — 4. Propos de table, IV, 3; VII, 2, 4; VIII, 7, 10, etc. Cf. De l'Inscription du temple de Delphes, 1, etc. —5. Il semble que Lamprias, son autre frère, soit mort de bonne heure : il n'est question, dans ses œuvres, que des études de sa jeunesse. — 6. De l'amour fraternel, 16.

tant sur tous ses intérêts une vigilance infatigable. Un critique éloquent nous le représente racontant, au milieu de ses concitoyens émus, les traditions de l'ancienne Grèce et les exploits des héros[1]. Ce n'était là qu'une des occupations de sa verte vieillesse. Il expliquait et défendait le culte du Dieu dont il servait les autels; il traçait les règles d'administration publique; il enseignait au vieillard la part qu'il pouvait prendre à la direction des affaires de la cité. « Le gouvernement d'un État, disait-il, ne consiste pas seulement à aller en ambassade, à s'agiter dans les assemblées ou à commander une armée, pas plus que la philosophie à disputer dans les écoles... Socrate n'avait pas de chaire : il enseignait toujours, il enseignait partout. Toujours et partout aussi, le bon citoyen trouve à exercer son rôle... Tenir sa maison ouverte, comme un port et un asile, s'associer à la peine de ceux qui souffrent, à la joie de ceux auxquels un bonheur arrive, ne blesser personne par l'étalage d'un faste impopulaire, éclairer gratuitement de ses conseils les imprudents qui se sont engagés dans une mauvaise affaire, s'employer à réconcilier les époux et les amis, soutenir le zèle des gens de bien, entraver l'effort des méchants, régler l'essor de la jeunesse, travailler perpétuellement, en un mot, au bien commun, voilà le devoir que tout citoyen, investi ou non d'une fonction publique, peut remplir jusqu'à son dernier souffle[2]. » Et ce dévouement dont il décrivait les règles, il en offrait le modèle. C'est dans le cours paisible de ces

1. Villemain, *Notice*. — 2. Préceptes politiques, 21.

aimables services, qu'averti en songe de sa fin prochaine[1], comme les mortels de la fable aimés des Dieux, il s'éteignit plein de jours et termina doucement une douce vie.

1. Artémidore, *Traité des Songes*, IV, 47.

---

§ II

LA PHILOSOPHIE DE PLUTARQUE

1. Principes philosophiques de Plutarque. — De l'histoire de la philosophie et de la métaphysique dans ses œuvres. — Sa doctrine morale. — A quelle école il appartient; ses inconséquences.
2. Caractères de la morale de Plutarque. — L'art de la direction des consciences dans la société païenne au premier siècle de l'ère chrétienne. — De la psychologie de Plutarque; sa polémique contre les stoïciens et les épicuriens. — Esprit familier de ses préceptes. — Conclusion.

---

1. — PRINCIPES PHILOSOPHIQUES DE PLUTARQUE.

Si nous avons réussi à reproduire exactement l'image que nous concevons du caractère et de la vie de Plutarque, on ne s'attend pas, sans doute, à trouver dans sa doctrine morale, ni l'originalité, ni la rigueur des principes.

Le nombre seul et la diversité de ses ouvrages prouvent assez qu'il attachait plus de prix à l'étendue qu'à la profondeur des connaissances; et il suffit d'ouvrir un de ses Traités pour y sentir le mouvement d'une curiosité active, infatigable, toujours en quête, plutôt que l'effort patient et persévérant d'une pensée qui se recueille. Toutefois, sur sa doctrine comme sur sa vie, il est nécessaire de dégager nettement la vérité; car nous nous retrouvons ici en présence de la légende. Il était difficile, en effet, qu'après avoir créé de toutes pièces, pour ainsi dire, un grand personnage, une grande destinée, la tradition n'y eût pas attaché une grande

doctrine, un grand esprit : le précepteur de Trajan pouvait-il ne pas être un émule d'Aristote et de Platon? Fidèle à la tradition, Bossuet lui-même qualifie le moraliste de Chéronée de philosophe grave[1].

Plutarque est-il un philosophe, au sens supérieur qu'on attache d'ordinaire à ce nom. A-t-il un système métaphysique qui lui soit propre? A défaut d'un système original, a-t-il, par un effort de méditation personnelle, tiré des systèmes de ses prédécesseurs un corps de doctrine bien coordonné, solide, précis? Ou bien, enfin, appliquant à la philosophie l'ingénieuse et pénétrante sagacité qu'il a si heureusement portée dans l'histoire, s'est-il fait le rapporteur exact des opinions des philosophes, ses contemporains ou ses maîtres, de façon à permettre au moins de retrouver, par quelque endroit, dans ces portraits, l'image de son esprit, les traits essentiels de sa pensée? Nous voudrions, conformément à la méthode suivant laquelle nous avons étudié sa vie, résoudre ces délicates questions par des textes et par des faits.

Parmi ces formes, sous lesquelles Plutarque pouvait être amené naturellement à exprimer l'ensemble des principes qui servent de fondement à sa morale, il semble que nulle ne convenait mieux à son génie que la dernière, et tout, dans l'état des esprits au premier siècle de l'ère chrétienne, l'invitait à tracer le tableau, à faire l'histoire des idées de son temps. Ce n'était pas seulement, en effet, dans le souvenir des érudits que vivaient les sectes qui, pendant six cents ans, s'étaient partagé les plus grands esprits de l'antiquité païenne.

1. *De la connaissance de Dieu et de soi-même,* V, 1.

Sénèque, Musonius, Épictète l'attestent à l'envi : elles existaient encore de fait, et, fort amoindries sans doute, mais non détruites, elles se disputaient la possession de la vérité, ou cherchaient par des concessions mutuelles, à s'assurer dans l'enseignement de la morale un terrain commun d'action. En outre, à la suite des guerres de la République, qui avaient mis en relation de commerce les nations de l'Orient et de l'Occident, et à la faveur de la paix qui avait suivi l'établissement de l'Empire, tous les cultes, toutes les superstitions de l'Asie, pénétrant librement en Grèce et en Italie, avaient trouvé, à Rome et à Athènes, des temples et des croyants. Les immenses lectures de Plutarque, ses voyages, son séjour à Rome, les relations que lui créaient ses fonctions sacerdotales auprès du temple de Delphes, l'avaient mis en situation de ne rien ignorer de ce qui touchait à l'état moral de la société de son temps. Il cite des coutumes de l'Inde. Il avait approfondi les mythes de l'Égypte. Rien n'empêche même d'admettre qu'il ait été, comme on l'a prétendu, versé dans l'étude de la Bible, et que les livres Apostoliques lui fussent connus[2]. Depuis longtemps, la traduction des Septante, l'Histoire de Diodore, plus récemment, les ouvrages de Josèphe et de Philon, avaient mis le judaïsme à la portée des Grecs[3]. Il y avait des Grecs en Galilée. D'autre part, Plutarque n'était pas

1. Si le vice suffit pour rendre l'homme malheureux.— 2. Théodoret, *Thérapeut.*, p. 33; Ruauld, *Vita Plutarchi*, 9; J. de Maistre, Trad. du traité *des Délais de la justice divine;* préface, p. 6 à 8. — 3. Actes des Apôtres. Cf. Strabon, XVI, II, 35; Josèphe, *Autobiographie*, 12.

encore né, que déjà, suivant le langage de l'Apôtre, Dieu avait ouvert aux païens la porte de la foi. Saint Pierre et saint Paul avaient accompli leur mission, l'Évangile avait été prêché en Macédoine, en Thrace, en Grèce, à Philippes, à Thessalonique, à Corinthe, à Athènes, tout autour de Chéronée, avant qu'il eût quitté sa ville natale pour la première fois.

Pour un esprit philosophique, quel spectacle! et quelle tâche plus engageante que d'entreprendre la synthèse de ces systèmes et de ces religions, à la veille de la lutte suprême que le paganisme allait engager contre la prédication chrétienne! L'entreprise eût-elle été bornée à une simple exposition critique des écoles philosophiques de l'antiquité, quel service rendu à l'histoire qu'un tel tableau dressé à une époque où subsistaient tous les témoignages qui permettaient d'en établir exactement l'esprit! A en juger par ses recueils de notes, ce ne sont pas les éléments qui manquaient à Plutarque pour exécuter ce grand travail. Mais on peut affirmer qu'aucun dessein ne fut jamais plus éloigné de sa pensée.

On sait à quel point la foi chrétienne était encore méconnue du monde païen. Traité par les esprits les plus généreux de superstition nouvelle, malfaisante, détestable, accusé d'avoir les hommes en haine[1], le christianisme était le plus souvent confondu avec le judaïsme[2], et enveloppé dans la même aversion et le même mépris. Comme les magistrats,

1. Tacite, *Annales*, XV, 44. Suétone, *in Nerone*, 16; *in Claudio*, 2. Cf. Pline, *Lettres*, X, 97, 98.—2. Suétone, *in Claud.*, 25; P. Orose, *Hist.*, VII, 6, 7, 10; Actes des apôtres, XVIII, 2 et suiv.

les philosophes ne voyaient dans les inimitiés des juifs et des chrétiens que des querelles de sectes[1]. Plutarque en jugeait-il ainsi? Ce qui est sûr, c'est que dans ceux de ses ouvrages qui nous restent, il ne fait pas la moindre allusion aux chrétiens[2]. Il n'en est pas de même des juifs. L'austérité de leurs croyances, les formes de leur culte, leurs superstitions, comme il les appelle, sont des sujets dont on s'entretenait volontiers dans sa famille et auxquels il touche çà et là dans ses Traités. Mais il en parle généralement comme en parlait la foule; il raille les formes des cérémonies juives, ou si parfois il y applique plus sérieusement sa pensée, c'est pour aboutir à en rattacher systématiquement l'origine aux usages de la religion hellénique[3]. Le même esprit de patriotisme jaloux inspire ses observations sur les cultes de l'Orient. Si le mysticisme égyptien n'a pas été sans faire sur son imagination une impression dont, ainsi que nous le verrons, ses explications de la Divinité ont conservé la trace, il se borne, dans ses interprétations du culte d'Isis et d'Osiris, à rappeler toutes les hypothèses proposées par la science ou la sagesse, autorisant chacun à choisir celle qui lui convient le mieux[4], et dominé lui-même par un point de vue exclusivement grec[5].

1. Actes des apôtres, XVIII, 15.—2. Cf. Tillemont, *Hist. des Empereurs*, tome II, p. 477. « Plutarque, qu'on ne soupçonnera pas de christianisme,... » dit Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, part. I, livre IV, chap. II. — 3. Des Contradictions des stoïciens, 38. Propos de table, IV, 4, 5. De la Superstition, 8; Cf. 12. Tacite, *Hist.*, V, 2 à 5. Cf. note de Burnouf. — 4. D'Isis et d'Osiris, 20, 45, 64, 66 et *passim*. — 5. Ibid., 2, 10, 25, 26, 29, 32, 34, 35, 48, etc.

Faute de mieux et en raison même de cette passion patriotique, on s'attendrait à trouver dans ses œuvres de précieuses informations sur la philosophie grecque. Mais, même à cet égard, sa science, si volontiers abondante dans le détail des prescriptions de morale pratique, est, quant au fond des doctrines auxquelles il emprunte ces prescriptions, peu prodigue de renseignements. L'œuvre accomplie par Diogène de Laerte quelques années après lui sur *la vie*, *les principes* et *les maximes* des philosophes illustres, semblait faite pour tenter son talent. A supposer que les mémoires de Xénophon et les dialogues de Platon l'eussent découragé d'écrire la biographie de Socrate, la vie de Platon et d'Aristote, celle d'Épicure et de Zénon lui offraient un cadre de jugements parallèles tout prêt. L'idée d'élever un tel monument aux maîtres dont il tient à honneur d'avoir recueilli ou de combattre l'enseignement, est tellement peu dans son esprit, que là même où l'occasion se rencontre naturellement de faire connaître leur doctrine, il passe outre. Certains titres, certains préliminaires de ses Traités sont pleins de promesses. Avant d'entrer en matière, dit-il, nous passerons en revue les sentiments exprimés par les maîtres, pour y chercher des lumières ; et, de cette revue magistralement annoncée il ne sort qu'une sèche nomenclature. Les deux livres sur les *Opinions des philosophes*, compris parmi ses ouvrages, sont un recueil d'analyses assez claires et de résumés suffisamment précis des solutions données par la philosophie grecque à quelques questions essentielles ; mais on y chercherait vainement soit une pensée critique, soit même une concep-

tion d'ensemble. Ils ont pu fournir d'utiles indications pour l'histoire de la philosophie; mais ce n'est rien moins qu'une histoire.

Il serait plus difficile encore de tirer des œuvres de Plutarque une métaphysique. On est tout d'abord en droit de demander au moraliste quelle origine et quelle sanction il donne à la loi dont il se fait l'interprète. Qu'est-ce que le monde? quelle cause l'a produit? Qu'est-ce que Dieu? Quelle est la destinée de l'homme? Qu'est-ce que l'âme? Est-elle responsable? Est-elle immortelle? Quels sont les caractères de la loi morale? Est-elle obligatoire, universelle, éternelle? Au fond, sur tous ces points, assurément, la pensée profondément spiritualiste de Plutarque n'a rien d'obscur ni de douteux; mais il n'a nul souci d'en rendre compte. Il serait téméraire de prendre acte de son silence pour lui contester l'aptitude à résoudre ces graves problèmes. Il ne faut pas oublier qu'il avait écrit un traité sur l'âme et un commentaire du Timée de Platon. On l'a dit d'ailleurs avec raison [1] : il n'y a pas à se fier aux apparentes négligences de Plutarque; de même que sa bonhomie cache bien de la finesse, sa simplicité n'exclut pas la profondeur. Il est plein d'imprévu, de surprises. Certains passages de ses traités théologiques contiennent sur les théories de Platon des pages dignes du maître qui les a inspirées. Mais, à peine a-t-il donné l'essor à son génie qu'il se referme. Il n'a que des élans, point de discussion soutenue, point d'exposé suivi. Si bien que sa pensée métaphysique paraît dans toutes ses œuvres comme

1. Ch. Lévêque, déjà cité.

sous-entendue. On dirait toujours qu'il l'a énoncée, ou qu'il doit l'énoncer ailleurs. Il court à travers les questions, les effleurant au passage, sans prendre le temps ni la peine d'en donner explicitement une solution. En un mot, nulle part, dans aucun de ses ouvrages, il n'établit les fondements de la science à laquelle il s'était voué; il est peut-être le seul moraliste de l'antiquité qui n'ai pas agité le problème du souverain bien.

Ce n'est pas de ce côté que le portait son génie. Le métaphysicien aborde les questions de haut; l'abstraction est son domaine. Plutarque part de terre, et les vices et les vertus ne lui apparaissent d'ordinaire que personnifiés. Il ne disserte pas, il peint. L'exemple est sa forme de raisonnement. Aux déductions scientifiques il préfère les preuves de fait, aux démonstrations de principe, les règles de conduite. C'était pour les moralistes de son temps, un point controversé de savoir si une loi générale suffit à la direction de l'homme sans un code de préceptes, ou un code de préceptes sans une loi générale. Les uns tenaient pour inutile tout ce qui dépasse le conseil pratique. Les autres n'admettaient que l'utilité de la loi, laissant à chacun le soin d'en tirer des règles de conduite. D'autres enfin estimaient que les préceptes ne peuvent se passer de l'appui de la loi, ni la loi de l'éclaircissement des préceptes. Sans la racine, disaient-ils, les rameaux sont stériles, et la racine profite à son tour des rameaux qu'elle a produits [1]. Chez Plutarque,

1. Sénèque, *Épîtres*, 94.

les rameaux foisonnent, et il se préoccupe peu d'assurer la racine.

C'était une habitude d'esprit, disions-nous ; ainsi le voulait, en outre, nous le verrons, la nature de son enseignement; mais c'était aussi un principe. Plutarque se défie des spéculations personnelles. Élevé dans la tradition de la philosophie grecque, le respect de la tradition l'enchaîne. Quand Sénèque, dont nous aurons plus d'une fois à le rapprocher, parle des anciens, c'est avec un sentiment de vénération sans doute; mais il a foi dans le génie de ses contemporains; il croit au progrès de la raison humaine; il n'admet pas que les bases de la morale aient été si bien établies par ses prédécesseurs qu'on n'y puisse rien modifier. La vérité, dit-il, n'est le bien propre de personne; le domaine en est immense, infini ; nos pères ne l'ont pas exploré sans succès, mais il nous ont laissé bien des découvertes à faire : ils ne sont pas nos maîtres, ils ne sont que nos guides[1]. Pour Plutarque, les anciens ne sont pas seulement des guides; ce sont des maîtres. La tradition est sa lumière et sa règle; il s'y tient, et ne professe d'autre prétention que d'en tirer des préceptes de sagesse pratique. Je ne fais point, dit-il, de théorie[2].

Cette règle du moins, cette tradition, à laquelle il s'est attaché, est-elle, dans ses ouvrages, nette et précise? aux conceptions métaphysiques et aux spéculations personnelles supplée-t-il par un ensemble de doctrine morale bien arrêté?

La plupart de ses biographes se refusent à le clas-

1. *Épîtres,* 33. — 2. De la Tranquillité de l'âme, 1 ; de la Manière d'écouter.

ser dans aucune école, ou le rejettent, faute de mieux, parmi les philosophes éclectiques [1]. C'est une erreur injustifiable. Plutarque le dit expressément. La règle de l'Académie a présidé à son éducation. Académicien par la méthode, il se maintient strictement dans les limites de la vraisemblance, s'arrête sur la pente de l'affirmation, et, réfutant les autres avec douceur, se laisse réfuter sans obstination [2]. Ajouterai-je que, le sentiment venant ici, comme en toute chose, chez lui, soutenir les dispositions de l'intelligence, il est, pour ainsi dire, académicien de cœur? Il a suivi dans leurs vicissitudes les destinées de l'École; il sait quels disciples l'ont illustrée dans l'administration, dans les négociations politiques, dans la conduite des armées, et il jouit de leur gloire comme d'une gloire domestique [3]. Platon enfin est le maître qu'il vénère entre tous [4]. Il a pour son caractère, pour ses œuvres, pour son génie, une sorte

1. Ruauld, *Vita Plutarchi*, 7. — 2. De l'Inscription du temple de Delphes, 17; de la Cessation des oracles, 37; des Notions du sens commun contre les stoïciens, 45; des Délais de la justice divine, 4; contre Colotès, 24, 26, etc.— 3. Vie de Thésée, 32; de Cimon, 13; de Sylla, 12; contre Colotès, 32; de l'Exil, 10, 14, etc. — 4. Vie de Dion, 5, 11; du Commerce que les philosophes doivent avoir avec les princes, 4; de la Tranquillité de l'âme, 6, 13; de l'Amour fraternel, 12, 21; de l'Amour des parents pour leurs enfants, 4; des Progrès dans la vertu, 15; Propos de table, I, 8; VII, 3; VIII, 1; XI; Vie de Solon, 2; de Timoléon, 15; de Lysandre, 2; Préceptes de santé, 19; Préceptes de mariage, 48; Vie de Caton l'ancien, 2; de l'Amour, 17, 18; d'Isis et d'Osiris, 23; Vie de Numa, 11; de la Cessation des oracles, 17; de l'Inscription du temple de Delphes, 11; de la Tranquillité de l'âme, 5; de la Musique, 17; Commentaire sur le Timée; Questions platoniques; de la Vertu morale; que la Vertu peut être enseignée; de la Curiosité; de la Fausse honte; de la Colère; des Contradictions des stoïciens; des Notions du sens commun contre les stoïciens; contre Colotès; S'il faut mener une vie cachée, *passim*.

de culte. Dire qu'il est le fils d'Apollon ne lui paraît pas un outrage pour le Dieu. Il exalte ses œuvres à l'égal de celles de Phidias; il prend la défense de sa doctrine contre les sectateurs d'Épicure et de Zénon. En un mot, par son admiration enthousiaste non moins que par l'esprit général de ses Traités, il appartient à la grande secte qui devait aboutir avec éclat à l'École d'Alexandrie : c'est déjà un néoplatonicien.

Mais, ce point reconnu, il ne faut pas le serrer de trop près et lui demander une observation rigoureuse des principes de la morale platonicienne. Sur des articles essentiels, sur le fond même de la doctrine, non-seulement il s'écarte du maître, mais il le combat. Conformément à l'enseignement de Socrate, Platon, on le sait, divisait la morale en quatre vertus. D'autre part, développant ce que Socrate avait laissé en germe dans son enseignement, Platon identifiait la vertu avec la science; nul n'est mauvais, dans sa doctrine, parce qu'il le veut, mais parce qu'il ignore[1]. Et, par une conséquence logique de cette conception, il se refusait à voir les caractères de la vertu dans cette vertu populaire ou politique, comme il l'appelle, résultat de l'habitude, de la pratique, sans philosophie[2]. Pour lui, le sage, fût-il seul, comme Tirésias au milieu des ombres, est celui qui a réfléchi

1. Platon, *Protagoras, Timée, Lois :* ὁ ἄδικος οὐχ ἑκὼν ἄδικος. Xénophon, *Mém.*, IV. 6, § 7. Cf. Paul Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes*, tom. I, liv. I, chap. I, et Ad. Garnier, *De la Morale dans l'antiquité*, p. 58 et suiv. — 2. *Phédon :* Δημοτικὴν, πολιτικὴν ἀρέτην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης, γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας. Cf. Janet, t. I, chap. II, p. 35 et suiv.

sur l'essence de la sagesse, et le but de la vie, c'est l'initiation à la sagesse. Infidèle à ces principes, Plutarque attache la vertu morale à l'éducation des passions, et place le terme de cette éducation dans un juste milieu, produit de l'exercice raisonné et de l'habitude journalière; enfin ceux-là seuls, à ses yeux, ont réalisé l'idéal de la vie humaine « qui ont uni la pratique des affaires à l'étude spéculative de la vertu [1]. » C'est la pure doctrine d'Aristote [2]; on ne saurait plus formellement se détacher de Platon.

Depuis longtemps, il est vrai, le platonisme était sorti de sa voie. Au dogmatisme des premiers académiciens, Arcésilas et Carnéade avaient commencé par substituer le scepticisme le plus hardi. Moins absolus et se flattant seulement d'atteindre, sur toutes choses, à la vraisemblance, Clitomaque et Philon avaient essayé de remplacer le scepticisme par le probabilisme. Antiochus enfin avait ouvert à l'Académie les larges portes de l'éclectisme; à ses yeux, les écoles diverses étaient sœurs : il les absorbait toutes dans le sein de l'ancienne Académie [3]. Telle est restée, à travers beaucoup d'incertitudes et de contradictions, la doctrine de Cicéron, son disciple. Telle est aussi celle de Plutarque. Des commentateurs le comparent à l'abeille qui compose son miel du suc de toutes les fleurs. Ses amis l'appelaient

1. De la Vertu morale, I et 6; Cf. 5 et 7; de l'Éducation des enfants, 22. — 2. Morale à Nicomaque, liv. II, Cf. liv. IV, VI, 1; Grande morale, I, 1, 34. — 3. Cicéron, *Académiques*, I, 4, 12; II, 6, 31, 32; *Tusculanes*, III, 22; *de la Nature des Dieux*, I, 7; Diogène Laerce, IV, 67, 92; *Des vrais Biens et des vrais Maux*, V, 5, 6; *Lettres famil.*, IX, 8.

le synchroniste. Celui qui a des idées à lui, disait-il lui-même[1], est mauvais juge de celle des autres. Dans sa jeunesse et avant de s'attacher à l'Académie, il s'était, comme plusieurs de ses contemporains, essayé au pythagorisme[2], et nous voyons qu'à Rome, à Chéronée, à Athènes, des péripatéticiens, des stoïciens, des épicuriens, se rencontraient journellement à sa table avec des disciples de Pythagore et des sectateurs de l'Académie. Ses ouvrages semblent aussi parfois le rendez-vous de toutes les doctrines. Dans le même chapitre, dans la même page, il invoque les témoignages les plus opposés[3]. Aristippe[4], Diogène[5], Cratès[6], Antisthène[7], lui sont tour à tour des autorités presque égales à celles de Platon. Dans certains Traités[8], n'était la modération du précepte auquel il se tient, à l'exagération des exemples, on le prendrait presque pour un stoïcien. Ses souvenirs l'entraînent. Tour à tour, suivant la préoccupation du moment, il justifie le suicide et le condamne, il flétrit le tyrannicide et il l'exalte. On l'a

1. Questions platoniques, I, 2. — 2. Propos de table, II, 3. Cf. Sénèque, *Épît.*, 108; Josèphe, *Autobiographie*, 2. — 3. De la Tranquillité de l'âme, 4, 5, 6; Si le vice suffit pour rendre malheureux, 3; Propos de table, I, préface. — 4. Propos de table, V, 1; Vie de Dion, 19; de l'Amour des richesses, 3; de la Tranquillité de l'âme, 14; du Progrès dans la vertu, 9; de la Curiosité, 2, etc. — 5. De la Vertu morale, 12; de l'Exil, 7, 12, 15; de la Fausse honte, 7; de la Passion des richesses, 7; de l'Amour fraternel, 20; du Progrès dans la vertu, 11, 5, 6; du Flatteur et de l'Ami, 30, etc. — 6. Préceptes de santé, 7; de l'Usure, 8; de l'Utilité des ennemis, 2; de la Tranquillité de l'âme, 4; du Flatteur et de l'Ami, 28; Propos de table, II, 1, etc. Plutarque avait écrit la Vie de Cratès (Voir *Fragments*, Didot, p. 50 et 51). — 7. Vie d'Alcibiade, 1; Préceptes politiques, 15; de l'Exil, 17; de l'Utilité des ennemis, 6; de la Fausse honte, 18, etc. — 8. De la Tranquillité de l'âme, 17.

accusé d'être superstitieux, on l'a soupçonné d'être athée, on a essayé de prouver qu'il était manichéen ; on a pu dire enfin, avec raison, qu'il ne serait pas impossible de faire, sur ses propres contradictions, un livre tel que celui qu'il avait fait lui-même sur les contradictions des stoïciens et des épicuriens[1].

Ainsi, à ces divers points de vue, ce serait surfaire le génie de Plutarque que de le ranger parmi les créateurs de la science philosophique. Pourvu d'une érudition vaste, mais n'ayant jamais eu la pensée d'en classer les richesses, doué de peu de goût pour les méditations abstraites et ne cherchant dans la loi morale qu'une règle pratique de vie, dans les questions essentielles se reposant sur la tradition sans l'expliquer, Platonicien plus enhousiaste que fidèle, prenant de toutes mains ses exemples et ses preuves, glissant sur la pente de toutes les thèses, Plutarque n'a ni l'esprit d'investigation critique qui, s'attachant à l'histoire des systèmes, en établit la génération et le lien, ni l'esprit de spéculation métaphysique qui crée les doctrines originales, ni l'esprit de méthode ferme, précis, conséquent, qui renouvelle les anciennes doctrines en les reconstituant de toutes pièces et en les développant.

Mais n'est-on philosophe qu'à ce prix? Ce n'est pas le moindre mal de la légende dont nous avons essayé d'affranchir Plutarque, d'avoir faussé l'esprit de sa doctrine en en exagérant la portée. Pour apprécier son rôle philosophique, il faut, comme nous l'avons

1. Dictionnaire des sciences philosophiques : *verbo* Plutarque.

fait pour sa vie, lui rendre son vrai caractère. Ni la grandeur morale ne manque à sa vie bien comprise, ni le caractère philosophique à ses œuvres replacées à leur point et dans leur lumière.

2. — CARACTÈRES DE LA MORALE DE PLUTARQUE.

Dans le mouvement général qui entraînait la philosophie païenne, au premier siècle de l'ère chrétienne, vers la morale et ses applications pratiques, les questions métaphysiques, sans cesser d'être discutées, avaient, au fond, beaucoup perdu à tous les yeux de leur importance. Que d'incertitudes, que de contradictions, que d'inconséquences dans les théories de Sénèque ! Musonius, le grand Musonius, comme on l'appelait, est-il un pythagoricien, est-il un stoïcien? Et qui pourrait tirer des discours de Maxime de Tyr ou du manuel d'Épictète un système philosophique absolu? Comme ses contemporains, Plutarque borne ses études aux recherches dont il peut tirer profit pour les applications morales qu'il a en vue. Comme eux, plus qu'eux peut-être, il ne se met point en peine pour le reste, ni de donner ses raisons, ni d'accorder entre elles les raisons qu'il s'est données. Ce n'est pas un chef d'école qui s'étudie à former des disciples; c'est un homme vivant au milieu des hommes et dont la seule prétention est d'éclairer ceux de ses amis ou de ses concitoyens qui lui confient leurs sentiments ou leurs besoins. Tel lui demande, avant

d'entrer en charge, des préceptes sur l'administration publique, tel autre, un remède contre les troubles de l'âme, celui-ci des conseils sur l'amour fraternel, celui-là, des consolations contre une douleur cruelle : il envoie sur chacun de ces sujets le fruit de ses études et de ses réflexions; parfois aussi, il va au-devant des situations auxquelles il s'intéresse; mais, quel que soit le motif qui le sollicite à écrire, ne songeant qu'à rendre le service qu'on réclame de son expérience ou que son expérience l'autorise à offrir, il écarte tout ce qui en dépasserait la portée. Il ne disserte pas sur les passions; il avise aux moyens de les corriger. Il ne traite pas de la colère ou de l'envie, de l'amitié ou de la haine, du patriotisme ou de la religion, mais de la manière de se préserver de la colère et d'échapper à l'envie, des moyens de distinguer le flatteur de l'ami et de l'utilité qu'on peut tirer des ennemis, des services que le vieillard peut rendre à l'État et du culte que l'on doit aux dieux. S'il entre dans quelques réflexions théoriques sur la vertu, c'est exclusivement sur la vertu morale ou vertu d'action; s'il s'occupe de la délicate question du bonheur, c'est en démontrant non par des raisonnements métaphysiques, mais par des arguments empruntés à la vie commune, comment on ne peut être heureux en suivant la doctrine d'Épicure. Ses Traités ne sont, pour la plupart, qu'une série de préceptes ou d'exemples, c'est-à-dire de préceptes en action. Tout ce qui précède ce qu'il appelle la didascalie ne lui sert que de préambule. C'est aux prescriptions qu'il s'arrête. Rappelant l'usage jadis

pratiqué d'exposer en public les malades, afin que les passants pussent les instruire du remède qui avait servi à leur guérison, il souhaiterait que chacun s'obligeât de même à faire profiter les autres de son expérience sur les passions dont il a souffert[1]. A défaut de ces consultations mutuelles, il veut que le philosophe, qui connaît toutes les passions pour les avoir étudiées, tienne toujours ouvert le trésor de sa science et de sa sagesse. C'est un médecin de l'âme, un directeur de conscience.

Ce n'était point une profession nouvelle, on l'a établi avec une remarquable finesse d'observation[2]. Introduit à Rome avec la philosophie grecque, l'enseignement de la morale pratique s'y était implanté avec elle[3], et les troubles des guerres civiles[4], les misères de l'Empire, l'avaient rapidement fortifié[5]. Tandis que les plus nobles familles avaient leur philosophe attitré comme leur médecin[6], la jeunesse les écoles et le commun des gens éclairés, parfois même de grands personnages, s'empressaient au pied de la chaire de ces maîtres de sagesse. S'il est vrai,

1. S'il faut mener une vie cachée, 2. — 2. *Les Moralistes sous l'empire romain*, par M. C. Martha. — 3. Plutarque, *Du Commerce que les philosophes doivent avoir avec les princes*, I. Cf. Cicéron, *Disc. pour Archias*, 24, *Disc. au Sénat après son retour*, 6; Térence, *Andrienne*, vers 28. — 4. Plutarque, *Vie de Brutus*, 2, Cf. 1; *vie de Caton*, 10, 16, 67 à 70; *vie de Crassus*, 3; *du Commerce que les philosophes doivent avoir avec les princes*, I. Cf. Cicéron, *Acad.*, II, 36; *Tuscul.*, V, 39; *Epit. à Atticus*, II, 20. — 5. Sénèque, *De la Tranquillité de l'âme*, 14; *Épîtres*, 77; Tacite, *Annales*, XIV, 59; XVI, 34 et 35; *Histoires*, III, 81; Plutarque, *Préceptes politiques*, 18; *Vie d'Antoine*, 80, 81. — 6. Sénèque, *Consolation à Marcia*, 4; *De la Tranquillité de l'âme*, I; *Épîtres à Lucilius*, 22, 29, 30, 38, 48, 77, etc.; Suétone, *in Octavio*, 98. Cf. Plutarque : *Apophthegmes des rois et des généraux*, Auguste, 7, 3, 5; Dion Chrysostome, *Discours*, 27.

comme Sénèque le prétend[1], peut-être avec les regrets de la vieillesse dont les regards se retournent volontiers vers le passé, qu'à la fin du règne de Néron, le zèle des auditeurs se fût refroidi, il semble que, sous les Flaviens, il s'était rallumé d'une ardeur nouvelle. Musonius[2] et Épictète[3] attestent, dans leurs œuvres, par des allusions ou par des recommandations expressives, la faveur dont jouissaient ces leçons; mais nul mieux que Plutarque n'en fait connaître l'importance et le caractère.

Ce qui explique comment cet enseignement échappe, au premier regard, dans le mouvement de la civilisation païenne, c'est que, se rattachant à la même origine que les Lectures, et s'adressant, en partie, au même public, il a été souvent confondu avec elles. On comprend que l'éclat bruyant des Lectures couvrît le bruit modeste d'une prédication dont l'écho ne devait retentir que dans les cœurs. Rien de plus grave, en effet, et de plus austère que ces assemblées dont Plutarque nous trace le tableau, en prescrivant les règles qui devaient y être observées. Tout y était l'objet d'une attention scrupuleuse : l'attitude qu'il convenait de garder, la mesure des signes d'approbation ou d'improbation qu'on pouvait se permettre, les mouvements, les gestes, les regards[4]. On s'y préparait comme aux initiations, on s'y présentait comme à une céré-

1. *Épît,* 108. — 2. Aulu-Gelle, *Nuits attiques,* V, 1. — 3. Entretiens, III, 23; Cf. Philostrate : *Vie d'Apollonius de Thyane* (traduction de M. Chassang) et Eunape : *Vies des sophistes.* — 4. De la Manière d'écouter, 5 à 7, 13 à 15 ; De la Curiosité, 15. Cf. Sénèque, *Épîtres,* 108 ; Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, V, 1.

monie sainte[1]. Les matières les plus diverses de la morale, privée, publique ou religieuse, faisaient l'objet des entretiens[2]. Le plus souvent, le maître annonçait le sujet de sa leçon, et l'usage commandait de respecter le choix qu'il avait fait[3]. Quelquefois il invitait les auditeurs à indiquer sur quel point ils désiraient que portât l'enseignement du jour, et alors on devait prendre garde de ne lui rien proposer que d'utile et de raisonnable, rien surtout qui ne fût dans la nature de ses études ordinaires. Parfois une discussion s'engageait entre l'auditoire et l'orateur. Mais quelle que fût la nature de l'entretien, que le maître en conservât seul ou qu'il consentît à en partager la direction, nul ne devait y assister avec insouciance, « comme un convive mangeant du bout des lèvres les mets que son hôte se donne la peine de servir. » Le rôle de tout auditeur était de se tenir incessamment en rapport d'esprit et de cœur avec le maître, « à l'instar des joueurs de paume qui se renvoient la balle, » de se rappeler qu'il était venu, non comme au théâtre, dans le but d'écouter des charlatans ou des musiciens, mais dans une école de vertu, avec l'intention d'apprendre à régler sa vie[4]. Qu'il se trouvât plus d'un philosophe qui, abusant de ses cheveux blancs, d'un geste élégant, d'une voix sonore, et mentant à son titre, se montrât moins jaloux d'éclairer et d'instruire un sérieux auditoire que d'attirer et d'é-

1. De la Manière d'écouter, 6, 16; Du commerce que le philosophe doit avoir avec les princes, 3. — 2. De la Manière d'écouter, 11, 12. — 3. Ibid., 10. — 4. De la Manière d'écouter, 11, 12, 14, 18, 8, 9. Cf. Sénèque, *Épît.*, 108.

blouir la foule; que les plus graves assemblées fussent troublées par des critiques malveillantes, par des questions indiscrètes, par de bruyants applaudissements[1], les règles mêmes par lesquelles Plutarque cherche à prémunir ses disciples en fournissent le témoignage; mais elles prouvent aussi quels fruits on pouvait attendre, quels fruits on recueillait de ces cours faits et suivis avec zèle. Une impression profonde en demeurait : tel, au sortir d'une leçon sur la pauvreté et la tempérance, faisait vœu d'ascétisme[2]. L'application à bien écouter, disait-on à la jeunesse, est le commencement d'une bonne vie[3].

Mais ce n'était là qu'un commencement. Il fallait l'affermir et le développer ; et tel était proprement l'objet de l'art de la direction.

On en a déjà étudié les secrets, dans les œuvres de Sénèque[4]; et nul, assurément, n'en peut donner une idée plus haute. Ses lettres à Lucilius sont pleines d'éloquentes exhortations. Il s'intéresse à Aufidius Bassus, un excellent homme dont il voudrait seconder les progrès; il a entrepris un certain Marcellinus, un rieur qu'il ne désespère pas de faire pleurer; de vieux magistrats, de jeunes désœuvrés le consultent. Lucilius lui fournit des clients[5]. Mais c'est à Lucilius lui-même qu'il réserve le plus pur de ses réflexions et de ses découvertes. Il l'a toujours présent à la pensée et comme sous les yeux. Il ne trouve rien qu'il ne s'écrie, mettant aussitôt son bien en com-

1. De la Manière d'écouter, 7, 15. — 2. Sénèque, *Épît.* 108. — 3. De la Manière d'écouter, 18. — 4. Martha, *Les Moralistes sous l'Empire romain*, etc. — 5. Épît., 30, 29, 77 ; De la Tranquillité de l'âme, 1.

mun : part à deux ! Il ne rencontre pas un voyageur venant de Sicile, qu'il ne lui demande des nouvelles du Procurateur; on sait que c'étaient les fonctions que Lucilius exerçait dans cette île. Il est en perpétuelle communion d'esprit avec lui. Il lui envoie ses livres de prédilection marqués aux bons endroits. Quel malheur qu'il soit si loin ! car la philosophie, c'est la science du conseil, et le conseil ne peut être utilement donné que sur place, d'après les indications du moment : on ne prescrit pas à distance un bain ou une potion; il faut tâter le pouls du malade[1]. Et c'est ce qu'il irait faire, s'il n'écoutait que son zèle. « Oui, mon cher Lucilius, s'écrie-t-il, je suis prêt à me transporter moi-même près de toi. N'était l'espoir que tu obtiendras bientôt la permission de résigner tes fonctions, c'est une expédition que j'aurais déjà imposée à ma vieillesse. Ni Charybde ni Scylla ne m'aurait fait reculer. J'aurais franchi le détroit maudit par la fable; que dis-je? je l'aurais passé à la nage, pour aller t'embrasser et juger par mes yeux de l'état de ton âme[2]. » Nobles élans de sollicitude, mais qui ne laissent pas de mettre en défiance. Le rôle que joue la vive imagination de Sénèque dans cette admirable correspondance fait naître quelques doutes sur l'entière sincérité de son émotion. Chef-d'œuvre de consultation idéale, pour ainsi dire, les Épîtres à Lucilius nous font merveilleusement connaître la théorie de la direction; c'est dans les œuvres de Plutarque qu'il faut en chercher la vraie pratique.

1. Épît., 32, 40, 48, 6, 39, 22, 71, 38, 48. — 2. Épît., 45.

Ce que Sénèque, en effet, regrette de ne pouvoir exécuter, Plutarque l'accomplit. Il va tâter le pouls de ses malades, il leur porte en personne ses recommandations, ses consolations, ses conseils, sans craindre d'exposer sa sagesse à un mauvais accueil; les Traités qu'il leur adresse ne sont, en général, que le résumé des entretiens qu'il a eus avec eux sous le coup de l'épreuve. Il ne se borne pas à les voir une fois ; il les visite, les suit, se fait un devoir de les surprendre dans le détail de leurs occupations journalières. Se sentent-ils pressés par quelque passion, crainte superstitieuse, colère, querelle de ménage, amour illégitime, il les sollicite de lui découvrir leur mal, pour en chercher le remède. S'il les voit se dérober à sa douce et salutaire surveillance, il s'attache à eux, les presse, et ne se lasse point qu'il ne se soit établi dans leurs cœurs ! C'est une sorte de sacerdoce qu'il remplit ; il compare le philosophe au prêtre et le met au-dessus. Plus directe, plus intime que celle de Sénèque, son action est aussi plus étendue. Quelle qu'ait pu être la publicité des Épîtres à Lucilius, il est certain que Sénèque n'a jamais fait métier de professer la sagesse ; et, Lucilius excepté, il n'a, en quelque sorte, que des disciples d'occasion. A ses entretiens privés, à ses démarches particulières, Plutarque joint les leçons et les consultations de l'enseignement public dont il a tracé les règles. L'entretien terminé, quelques disciples privilégiés demeurent avec lui et poursuivent la conférence. Pour tous, la porte du maître reste ouverte : chacun peut venir compléter, par la secrète confession de ses fautes, l'effet de la leçon et puiser dans de pater-

nels encouragements des forces par la lutte[1]. En même temps, il rédige son enseignement, et on le lit à Rome, à Athènes, à Chéronée, à Éphèse[2]; il a en tous pays, des clients, simples particuliers ou magistrats, vieillards ou jeunes gens, hommes ou femmes[3]. Et partout il s'enquiert des résultats produits par ses conseils. Pour les mieux assurer, il prêche d'exemple[4]. C'est le trait qui le distingue entre tous. Il est du petit nombre de ces maîtres qu'il nous peint[5], philosophes dans leur conduite comme dans leur enseignement, dans leur vie comme dans leur chaire, et dont une plaisanterie, un signe de tête, un froncement de sourcil, suffisait pour inquiéter les consciences délicates. Chacun sait qu'il ne se traite pas autrement que tout le monde. Le plus souvent, il a commencé par éprouver sur lui-même l'effet de ses prescriptions; ou si c'est aux autres qu'il a d'abord songé, tôt ou tard, il en vient à se faire sa part dans les conseils qu'il leur adresse[6]. Il n'est pas le premier qui ait cherché à faire de l'histoire une école de morale et à tirer de la vie des grands hommes d'utiles leçons. Xénophon, Cicéron, Sénèque, Tacite enfin, pour ne parler que des

1. Lettre à Timoxène, 7; de la Superstition, 7; de la Manière d'écouter, 12, 16; des Vertus des femmes, 1; Comment on peut connaître les progrès, etc., 16, 11; Du grand nombre des amis, 7; — 2. De la Manière d'écouter, 12; Comment on peut connaître les progrès, etc., 2; des Délais de la justice divine, 1. — 3. Du Commerce que les philosophes doivent avoir avec les princes, 2, 3; de l'Utilité des ennemis, 1; de l'Amour fraternel, 1; de la Tranquillité de l'âme, 1; Vie d'Aratus, 1; Vie de Paul-Émile, 1; Préceptes politiques, 1; Propos de table, préface; Préceptes du mariage, 1; de la Manière d'écouter, 17, 18. — 5. De la Manière d'écouter, 12. — 6. De la Tranquillité de l'âme, 1; de la Colère, 2; Vie de Paul-Émile, 1, etc.

maîtres, y avaient songé avant lui[1]. Mais qui l'avait fait avec cette pénétrante et persuasive onction? « C'est en vue d'autrui, dit-il[2], qu'il m'advint d'écrire la biographie des hommes illustres, et voici que j'y ai pris goût pour moi-même. Leur histoire est comme un miroir où je m'efforce de régler ma conduite, tant mal que bien, sur l'image de leurs vertus. Il me semble que j'entre en communauté de vie avec chacun d'eux, quand leur donnant tour à tour l'hospitalité de mon foyer, je contemple la grandeur et la beauté de leur âme à travers leurs actions. » Quelles théories valent, pour l'efficacité de la leçon, ce simple et touchant retour du moraliste sur lui-même?

Mais pour exercer une telle action, outre l'activité du dévouement et le zèle de l'exemple, il faut la connaissance approfondie de l'âme humaine, de ses facultés, de ses lois. Nous touchons ici à la partie essentielle, au fond même de l'œuvre morale de Plutarque, à ce qui en constitue le caractère philosophique et l'incontestable supériorité.

Sans doute, il ne faut pas chercher dans les traités du sage de Chéronée une psychologie régulière. Toute psychologie régulière suppose une métaphysique, et nous savons que Plutarque ne se plaît point dans les hautes régions de la pensée. Il n'a point de traité des facultés de l'âme, point de traité des passions. Parmi ses ouvrages, le *Discours de la*

1. Vie de Paul-Émile, 1. — 2. Xénophon, *Éloge d'agésilas*, VI; Cf. Isocrate, *Discours à Nicoclès;* Cicéron, *Discours pour Archias*, 6, 11; Sénèque, *Épîtres*, 64. Cf. 25, 20, 11, 102; *des Loisirs du sage*, 28 Tacite, *Vie d'Agricola*, 46; *Annales*, IV, 32, 33.

vertu morale, contient d'admirables pages et laisse pénétrer clairement son sentiment, mais il faut l'en tirer. Les raisonnements s'y croisent; il entremêle ses déductions de citations, d'exemples, qui en coupent à tout instant le fil; il développe ce qui ne serait qu'à indiquer, et indique à peine ce qui aurait besoin d'être développé; il se résume sur des points de détail, et il ne conclut pas. Rien ne trahit mieux l'inconsistance de sa méthode, sous ce rapport, que les formes de sa polémique. Dans l'état de guerre où vivaient les sectes philosophiques, on avait recours parfois aux procédés les plus singuliers. De part et d'autre, on s'accusait d'orgueil et de violence, on se renvoyait le reproche de manquer aux règles les plus élémentaires du bon sens. S'il faut en croire Plutarque, les Stoïciens et les Épicuriens dépassaient, à l'égard des académiciens, toutes les bornes des convenances[1]. Ils les poursuivaient de leurs quolibets, jusqu'à renvoyer Socrate manger du foin. Par une manœuvre plus regrettable encore que ces injures, ils défiguraient la pensée des chefs de l'Académie, extrayant de leurs traités des propositions sans lien, les détournant de leur sens et en faisant sortir des absurdités. Plutarque, à l'entendre, n'a pas assez d'indignation ni de mépris pour une pareille tactique. Discuter ainsi, s'écrie-t-il, c'est discuter en avocat, non en philosophe[2]. Et il déclare qu'il va sur ce point donner une leçon à ses adversaires. N'arrivât-

1. Du bonheur dans la doctrine d'Épicure, 2; contre Colotès, 3.— 2. Contre Colotès, 2; des notions du sens commun contre les stoïciens, 12, 28; des contradictions des stoïciens, 14.

il qu'à les faire, par son exemple, renoncer à l'usage des citations isolées, il se tiendrait pour satisfait. La résolution était excellente. Malheureusement, à peine est-il entré en matière, qu'il l'oublie. Passion, subtilité, toutes les armes qu'il a fait profession de jeter à terre et de briser, il les relève pour s'en servir. Il s'amuse à mettre Zénon et Épicure en contradiction avec leurs disciples infidèles; il détache de leurs ouvrages un certain nombre de propositions et il leur fait une guerre de chicane. Il consacre tout un Traité à se railler des coups de baguette des Stoïciens[1], à tourner en ridicule le sage de Zénon, toujours jeune, toujours riche, toujours beau, toujours libre[2]; à poursuivre de ses traits le prétendu bonheur des sectateurs d'Épicure[3]. Tous ses traités de polémique, en un mot, sont inspirés des usages de l'école; et sous cette forme de thèses et d'antithèses contradictoires, les plus grandes doctrines apparaissent comme hachées, émiettées. Cependant, de la confusion de ces discussions de détails jaillissent de larges traits de lumière. La psychologie d'Aristote et de Platon, celle des Épicuriens et des Stoïciens, analysées par morceaux, sans suite, sont rendues çà et là, avec un relief saisissant; Plutarque commente les uns, combat les autres, avec précision, avec finesse, avec profondeur. Et si l'on rapproche ces divers morceaux, malgré les incohérences, les enchevêtrements de raisonnement, les rédondances, malgré les lacunes, les imperfec-

1. Des corps de baguette des stoïciens, 1 à 4. — 2. Des paradoxes des stoïciens, 1. — 3. Contre Colotès.

tions de toutes sortes, leur ensemble constitue un fonds de science psychologique très-ferme, très-sensé et profondément humain.

Nous essayerons de dégager ce fonds et de le mettre en lumière.

Sous quelque nom que l'on désigne les différentes forces ou facultés de l'âme, ce qu'il importe de distinguer dans tout système psychologique, c'est la part qui est faite à chacune de ces forces essentielles, — intelligence, sensibilité, volonté; — soit qu'on les distingue l'une de l'autre, soit qu'on les confonde, soit enfin qu'on en répartisse inégalement l'action. Examinons donc la doctrine de Plutarque sur ces divers points, en lui empruntant le plus qu'il est possible la forme même de sa pensée.

Platon, dit-il, a vu, avec la dernière évidence, que l'âme du monde n'est pas un être simple et un, mais un être composé de l'être toujours le même et de l'être changeant. Portion de l'âme du monde et comme l'âme du monde, l'âme humaine est simple dans sa substance, mais non dans ses affections. Elle comprend deux parties ou facultés : l'une intelligente et raisonnable, faite, par sa nature, pour diriger et gouverner; l'autre irraisonnable, déréglée, siége des passions et des erreurs, faite pour obéir. Cette dernière partie se subdivise elle-même en deux autres, dont l'une corporelle et soumise aux désirs du corps, est appelée la partie concupiscible, dont l'autre, quelquefois unie à la partie concupiscible, mais plus souvent docile à la raison à laquelle elle prête son aide, est nommée la partie irascible. Platon prouvait cette grande division de l'âme humaine par la résistance

que la passion oppose à la raison, une force en rébellion contre une autre force ne pouvant pas être de la même nature qu'elle. Tels sont aussi les principes d'Aristote. Si, dans ses derniers ouvrages, il a confondu la partie irascible de l'âme avec la concupiscible, il n'a jamais varié sur ce point, que la partie irraisonnable, siége des passions, diffère essentiellement de la partie raisonnable, siége de la raison. Contrairement à cet enseignement des deux grands disciples de Socrate, les Stoïciens prétendaient que la passion et la raison ne sont point deux parties distinctes ; que l'âme humaine n'a rien en soi d'irraisonnable ; que c'est la raison seule qui est, et qui se porte vers des objets opposés ; en d'autres termes, que la passion n'est que la raison corrompue, dépravée, pervertie ; que trompés par la rapidité avec laquelle l'âme passe d'un sentiment à un autre, nous ne considérons pas que c'est la même faculté qui subit ces sentiments opposés, la même qui désire et qui rétracte son désir, qui s'enhardit et qui a peur, qui se laisse séduire au mal et qui résiste ; qu'en un mot, les passions ne sont que des inclinations, des consentements, des mouvements impétueux de la raison[1].

A cette thèse des Stoïciens, Plutarque oppose énergiquement la doctrine de Platon. Ceux qui soutiennent que la passion n'est pas distincte de la raison, répond-il, semblent ignorer que l'homme est un être double et composé ; du moins n'ont-ils reconnu que

1. De la vertu morale, 3, 5, 6 ; des notions du sens commun contre les stoïciens, 7 ; des contradictions des stoïciens, 9.

cette composition qui résulte de l'union de l'âme et du corps, laquelle est trop frappante pour n'être pas sentie par tout le monde ; mais ils n'ont pas vu que l'âme elle-même est, en quelque sorte, un composé de deux natures et que la partie irraisonnable est comme un second corps intimement uni à la partie raisonnable[1]. Si nette que fût cette profession de principes, Plutarque fait mieux que de l'énoncer avec force, il la développe. Les Stoïciens arguaient particulièrement de ce que, la faculté délibérante dans l'homme étant souvent partagée entre des avis différents, on n'a jamais contesté que c'est toujours la même faculté qui délibère. Plutarque n'y contredit point ; mais il distingue. Ce qui fait la différence, dit-il, c'est que dans les objets de spéculation pure, la raison n'est pas contrariée par la passion qui est indifférente à ces sortes de questions ; elle embrasse donc avec joie la vérité, dès qu'elle la découvre, et abandonne le mensonge, parce que c'est elle-même, et non une autre faculté, qui rejette son premier sentiment, pour en adopter un meilleur. Tout autrement en est-il, quand il s'agit de la lutte entre la passion et la raison. La raison réprime la partie qui se soulève contre elle, ou bien c'est elle qui succombe. Mais comme elle ne peut ni vaincre, ni être vaincue sans éprouver quelques regrets, il y a division en elle, et c'est là qu'éclate la distinction des deux facultés[2]. D'ailleurs, ajoute-t-il, si la passion et la raison étaient une même chose, dès que nous aurions jugé qu'il nous faut aimer ou haïr quelqu'un, ce juge-

1. De la vertu morale, 2.
2. » » » » 7.

ment serait toujours suivi de notre amour ou de notre haine; ce qui n'est point : les décisions de la raison trouvent la passion tantôt soumise et tantôt rebelle. Enfin, qui a jamais senti en soi cette brusque transformation de la raison en passion et de la passion en raison? Un homme cesse-t-il d'aimer, quand la raison lui prescrit de combattre son amour? N'est-il pas esclave de la passion, alors même que sa raison la combat? Et quand c'est la passion qui l'emporte, la raison ne lui fait-elle pas sentir son égarement? Ni la passion n'enlève à l'homme la raison, ni la raison ne le délivre de la passion. Prétendre que la faculté supérieure de l'âme humaine soit tantôt raison, tantôt passion, c'est comme si l'on disait que le chasseur et la bête ne sont pas deux êtres différents, mais un seul et même être, qui, par une métamorphose soudaine, devient tour à tour le chasseur et la bête[1].

Mais comment expliquer cette sorte de dualité dans un seul et même être, et quel est le rapport qui unit entre elles les deux parties de l'âme? Plutarque, après avoir fortement constaté la distinction de la raison et de la passion, ne raisonne pas moins solidement sur leur coexistence et sur la subordination de l'une à l'autre. Ceux qui s'étonnent, dit-il, que la partie irraisonnable obéisse à la partie raisonnable, ne se rendent point compte de la toute-puissance, insinuante et persuasive, de la raison. Les esprits, les nerfs, les os, et tous les autres éléments de notre corps, ne sont-ils pas privés d'intelligence? Cependant à peine la raison, tirant, pour ainsi dire, les rênes, a donné

1. De la vertu morale, 7, 8, 9.

le signal de sa volonté, que tout s'étend, se dispose et s'empresse d'obéir. Veut-elle marcher? les pieds sont en mouvement; ordonne-t-elle de saisir quelque chose, les mains s'étendent. Par une image expressive, Plutarque, pour mieux faire entendre l'omnipotence de la raison, va jusqu'à comparer les mouvements qu'elle imprime aux différents organes du corps, aux sons dont l'artiste fait vibrer les harpes, les lyres, les instruments inanimés, dans lesquels il fait passer ses émotions, ses pensées, son âme [1].

Mais, par cette subordination de la passion à la raison, Plutarque n'entend point la destruction de la passion. Les stoïciens considérant la passion comme une maladie, un dérèglement de la raison, en prescrivaient l'anéantissement; tout au plus consentaient-ils à laisser subsister quelques mouvements raisonnables et modérés, qu'ils nommaient *eupathies*. Aux yeux de Plutarque, la passion est une puissance de l'âme, un ressort, utile ou dangereux, selon qu'on en use. La raison ne va donc pas, dit-il, comme autrefois Lycurgue, le roi de Thrace, abattre indifféremment ce que les passions ont en soi de bon et de mauvais; mais tel que le dieu sage qui préside à la culture des jardins, elle retranche de l'âme ce qui s'y développe de sauvage et de superflu, adoucit l'âpreté de la séve et rend les fruits qu'elle produit plus agréables et plus sains. Un homme qui craint de s'enivrer ne jette pas son vin, il le tempère. De même, pour prévenir le trouble des passions, il faut les modérer, non les détruire. Les passions sont né-

1. De la vertu morale, 4.

cessaires à l'activité de l'âme. Les étouffer, c'est briser son énergie[1]. Tel le pilote au milieu des mers, quand tous les vents sont tombés. La colère modérée est l'aiguillon du courage, la haine du mal est le levain de la justice. Peut-on séparer l'indulgence de l'amitié, la sympathie, la compassion, de l'esprit de sociabilité? Faut-il bannir l'amour, parce qu'il y a des amours déraisonnables, ou proscrire tout désir à cause de la cupidité? C'est vouloir défendre de courir, de tirer de l'arc ou de chanter, parce qu'il y a des gens qui tombent, qui manquent le but, qui chantent faux. Un instituteur Lacédémonien disait qu'il ferait en sorte que son élève se plût aux choses honnêtes, et vît avec peine tout ce qui serait malhonnête. Le maniement des passions, leur direction sage est l'objet et la fin de l'éducation[1].

De ce principe, Plutarque fait sortir la définition qu'il donne de la vertu. La vertu, pour notre moraliste, consiste dans un juste milieu également éloigné des deux excès. Sans doute, toutes les vertus ne résident pas dans ce juste milieu. Plutarque distingue ici la raison contemplative et la raison active. La sagesse, forme de la raison contemplative, trouve en elle-même sa perfection. Mais la vertu morale ou vertu active, qui ne peut se produire que par le concours de la raison et des passions, Plutarque ne la conçoit pas hors du juste milieu. A la raison contemplative appartient d'envisager les idées absolues; le

1. De la vertu morale, 3, 4, 8 à 12; de la curiosité, 1; De la fausse honte, 1; Du flatteur et de l'ami, 25; des notions du sens commun contre les stoïciens, 10, Cf. 4, 5, 9, 12; des contradictions des stoïciens, 13, 15, 19, 25, 30.

propre de la raison active est de contenir les passions dans les limites du bien moral. Quand la crainte ou la paresse affaiblissent l'attrait qui nous portait au bien, c'est à la raison active de ranimer la puissance de cet attrait; est-il au contraire devenu trop vif, c'est à la raison active de l'amortir et de ramener l'âme au juste-milieu. Le juste-milieu est le point exact où l'âme humaine, se plaçant à égale distance du défaut et de l'excès, de ce qui serait en deçà du devoir et de ce qui irait au delà, applique à l'action l'énergie de la passion éclairée et réglée par la raison. Par exemple, le courage est une vertu moyenne entre l'audace et la lâcheté, la libéralité, entre la prodigalité et l'avarice; la douceur, entre la faiblesse et la cruauté[1].

Ainsi, non-seulement Plutarque distingue nettement la passion de la raison, mais, en soumettant la passion à la raison, il lui fait avec précision sa part d'activité nécessaire, il détermine exactement le but où son action doit tendre. Reste la question de savoir si la raison suffit à imprimer à l'âme cette direction, en d'autres termes, si la volonté intervient et suivant quelle mesure elle doit intervenir dans les rapports de l'intelligence et de la sensibilité. La doctrine de Plutarque sur ce point n'est pas moins claire que sur les deux autres. On peut distinguer dans l'âme, dit-il[2], trois choses: la puissance, la passion et l'habitude. La puissance est le principe et comme la matière de la passion, tel le penchant à la colère, à la honte, à l'audace. La passion est le mouvement actuel de la puis-

1. De la vertu morale, 6. — 2. Ibid., 4. Cf. De l'utilité des ennemis, 3, 8.

sance, telles la colère, la honte, l'audace. L'habitude est la force que l'exercice fréquent donne à la puissance, et qui fait le vice ou la vertu, selon la direction donnée à la passion. Or qui crée l'habitude? la volonté incessamment appliquée au gouvernement de l'âme[1]. Ce n'est pas sur l'heure, ce n'est pas en un jour, qu'on peut espérer de vaincre la passion. Les obstacles qu'on lui oppose dans le moment, ne font qu'en comprimer l'explosion. Telles les odeurs fortes qu'on donne à respirer aux épileptiques; elles calment l'accès, elles ne guérissent point le mal; ce sont des palliatifs, non des remèdes. Ceux qui veulent se préserver des vices, disait Musonius, doivent nuit et jour travailler à s'en corriger[2]. Tous les conseils de Plutarque ne sont que le développement de cette maxime. Pour lui, il n'est pas de petits efforts, de petites pratiques, de petites vertus, chaque effort contribuant à former dans l'âme l'habitude, qui est à ses yeux comme une seconde nourrice, l'habitude qui crée les mœurs. C'est par l'habitude, produit du concert de la raison, de la passion et de la volonté, qu'il entend que l'âme arrive à ce juste-milieu où il a placé la vertu morale. Par là il se sépare, nous le savons, de Platon, son maître, qui avait commencé par identifier la volonté à la raison, et il se rapproche d'Aristote. Mais il ne combat Platon qu'avec une respectueuse réserve. Platon, d'ailleurs, avait lui-même reconnu son erreur dans *les Lois*. Ce que Plutarque a en vue, ici comme dans le reste de sa discussion, c'est le système des Stoïciens et des Épicuriens. Exagérant l'idée de Platon, les

1. De la vertu morale, 4. — 2. Des moyens de réprimer la colère, 2.

Stoïciens en étaient arrivés à retrancher de la vie, pour les jeter dans l'abîme des choses indifférentes, tous les agréments de la vie: honneur, beauté, richesse, santé; à faire de la vertu un idéal inaccessible; à considérer toutes les fautes comme égales, toute faute étant l'effet d'une passion, et toute passion étant mauvaise; à ne reconnaître dans le bien aucun degré. Plutarque argumente contre eux avec véhémence. Cet anéantissement de l'effort, cette négation du progrès dans la vertu lui paraissent contraires à l'évidence[1]. Vous prétendez, dit-il à Chrysippe, qu'il en est de ceux qui sont entrés dans le chemin de la sagesse, comme de l'aveugle dont les yeux s'ouvrent à la lumière, comme du naufragé qui nage vers la terre? L'aveugle, tant qu'il n'a pas recouvré la vue, vit dans les ténèbres; tant que le naufragé n'a pas atteint le rivage, il est en danger de mort: de même, celui-là est tout entier plongé dans le mal qui ne s'est pas encore élevé au bien. Mais quoi! n'est-ce rien que de commencer à y voir clair? n'est-ce rien que d'approcher du port? — Vous prétendez qu'il n'y a de bien réel pour le sage que la vertu. Soit, mais ce bien, qu'en faites-vous? Il y a chez les Éthiopiens un peuple où un chien est roi; à ce titre, tous les honneurs lui sont prodigués, mais c'est le peuple qui exerce effectivement le pouvoir. Ainsi en est-il de la vertu chez vous : vous lui rendez, comme au souverain, comme au seul et unique bien, toute espèce d'hommages; cependant vous raisonnez, vous philoso-

1. Des notions du sens commun contre les stoïciens, 30. Cf. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14; des Contradictions des stoïciens, 10, 13, 15, 17, 19, 21, 25, 26, 28, 30; de la Vertu morale, 8 à 12.

phez, vous vivez, vous mourez comme tout le monde, avec et d'après les choses indifférentes. Bien plus, chez ce peuple d'Éthiopie, le chien demeure sur son trône, entouré de respect, inviolable; personne ne songe à le tuer; vous, vous faites bon marché de la vertu, et vous la sacrifiez pour conserver la santé et les richesses. — De leur côté, les Épicuriens anéantissaient la volonté et la raison dans les sensations [1], raillaient toutes les règles divines et humaines, et faisaient consister la vie honnête dans la pratique d'une vertu qui ne coûtait aucune peine. Plutarque les relève avec non moins de vigueur que les Stoïciens. Il fait remonter de Colotès à Épicure, du disciple au maître, la responsabilité des erreurs de l'école. Il met en lumière les inconséquences et les désordres d'une vertu que les lumières de la raison n'éclairent pas, que ne règle pas le frein de la volonté. Il démontre enfin qu'on ne peut vivre, même agréablement, en suivant une doctrine qui rejette systématiquement tout ce qui fait la grandeur de l'âme humaine [2].

Pour lui, en un mot, la raison et la passion sont deux puissances solidaires et distinctes, deux puissances également nécessaires, dont l'une doit avoir empire sur l'autre, mais de façon à régler son essor, non à le détruire; pour lui, la vertu est chose qui s'apprend par l'exercice de la volonté concourant avec la raison à ramener les passions dans un juste milieu; pour lui enfin, l'éducation de l'âme est le prix de l'ef-

1. *Κριτήρια τῆς ἀληθείας, τὰς αἰσθήσεις... Πᾶς λογος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται.* Cf. Cicéron. *De natura Deorum*, I, 25, Epicurus omnes sensus veri nuntios dixit esse. — 2. On ne peut vivre, même agréablement, en suivant la doctrine d'Épicure, 2, 3, 4; Cf. contre Colotès, 1 à 8.

fort, effort généreux où le progrès répond visiblement au travail de chaque jour.

Libre et responsable, l'homme tire de cette liberté même sa règle, sa force, sa noblesse. Il n'est pas de moraliste qui concède, moins que Plutarque, au fatalisme. Ses premiers discours, œuvres de jeunesse, emphatiques et déclamatoires, mais inspirées d'un sentiment élevé, sont une sorte de protestation contre ce que le vulgaire appelle les faveurs de la fortune, au profit du courage, de la sagesse, de la justice, en un mot de la vertu[1]. Il avait fait un traité spécial, dont l'esquisse seule nous est restée, dans lequel il démontrait que la vertu est le fruit de l'enseignement, et qu'on apprend à l'âme humaine à pratiquer le bien par un effort de la volonté, comme on forme les membres à marcher, à danser, à se mouvoir en tous sens, par un exercice réglé[2]. Dans un fragment, nous voyons qu'il mettait aux prises le vice et la fortune, en refusant d'imputer à la fortune ce qui était l'effet du vice, c'est-à-dire d'une défaillance réfléchie, consentie, ou du moins non combattue, de la raison[3]. Un autre fragment nous le montre cherchant à prouver que l'âme seule est le plus souvent et la cause et la maîtresse des affections du corps[4]. Partout il semble comme atténuer avec intention les maladies du corps, pour faire plus vivement ressortir les maladies qu'il appelle énergiquement les dépravations volontaires de l'âme. « O homme!

1. Sur la fortune des Romains; Sur la fortune ou la vertu d'Alexandre. — 2. La valeur et le fruit de l'enseignement, I. — 3. Si le vice suffit pour rendre l'homme malheureux. — 4. Si la crainte et le désir sont des affections de l'âme ou du corps.

s'écrie-t-il éloquemment, ton corps est sujet à bien des affections accidentelles ou naturelles ; mais ouvre ton cœur, et tu y trouveras un dépôt, ou, selon l'expression de Démocrite, un trésor de maux qui jaillissent de sa dépravation, source profonde de passions et de vices[1]. » Que les maladies tiennent au corps ou à l'âme, il en fait retomber la responsabilité sur la raison et la volonté, qui n'ont pas su les prévenir ou les guérir. Il n'admet pas qu'un vice soit incurable. Il se plaît à mettre en lumière, dans le détail, l'action féconde et sûre de la médecine de l'âme. Un de ses meilleurs ouvrages est celui où il fait toucher du doigt au jeune homme chacun des progrès qu'il a accomplis sur lui-même, où il excite dans son âme, à chaque amélioration constatée, le sentiment d'une responsabilité nouvelle[2]. Enfin, sur les effets de la responsabilité morale après la mort, y a-t-il, chez aucun écrivain de l'antiquité païenne, des pages plus pénétrantes et plus fortes, que celles où il nous représente l'homme puni de ses fautes par les peines infligées à ses descendants et assistant à leur supplice[3] ?

Quand on envisage Plutarque sous cet aspect, il ne semble donc pas que ce soit à tort que Bossuet le cite, bien plus, le combat, comme un philosophe grave. Adversaire des épicuriens et des stoïciens, défendant contre eux la psychologie de Platon, et corrigeant Platon avec Aristote, Plutarque, en effet, par cette exacte intelligence des lois de

1. Quelles maladies sont plus dangereuses de celles du corps ou de celles de l'âme, I. — 2. Sur les moyens de connaître les progrès qu'on fait dans la vertu. — 3. Des délais de la justice divine.

l'âme humaine, par cette judicieuse interprétation du rôle complexe des facultés qui en constituent la vie une et diverse, mérite le titre de philosophe. Aux éléments de science psychologique répandus dans tous ses traités, il n'a manqué que la coordination, le lien, pour former un système qui justifiât le rang auquel l'enthousiasme de ses biographes de la Renaissance l'a trop facilement élevé.

Mais c'est précisément cette coordination qu'il n'a point voulu donner à son enseignement, sinon à sa pensée. Directeur de conscience, professeur de sagesse, tel il a pris son rôle, tel il s'y tient. Toutes ses observations psychologiques se sont fondues, pour ainsi dire, en prescriptions, et toutes ses prescriptions en leçons familières. De loin, et par le même effet du prestige de la légende attachée à son histoire, on se représente volontiers l'auteur des Parallèles l'auréole au front, au milieu des grands hommes auxquels il a rendu la vie. Ni la conception vaste, sans doute, ni l'essor puissant ne lui manquent[1]; parfois son imagination le transporte : il a, comme dit Montaigne, l'âme égale à ses héros. Mais ce n'est point là son allure naturelle; et d'ordinaire, ce sont plutôt ses héros qu'il fait descendre jusqu'à lui. Rien de plus modeste que le frontispice des monuments qu'il consacre, dans ses biographies, aux plus grands et aux meil-

1. Voir le traité De la fortune des Romains, § 13, où il se demande ce qu'aurait pu produire un conflit entre les Romains et le conquérant de l'Asie, si le fils de Philippe eût dirigé ses armes vers l'Occident; voir aussi les Vies d'Alexandre, de César, de Pyrrhus, de Pompée.

leurs d'entre eux[1]. Ce contraste de la simplicité du ton et de la grandeur des choses est plus frappant encore dans les Traités. Des exemples les plus imposants de l'histoire, le moraliste passe, sans transition, aux images les plus vulgaires de la vie domestique. De grands souvenirs traversent et illuminent sa pensée; mais ce sont les choses de tous les jours qui la remplissent. Les comparaisons d'un écrivain marquent d'ordinaire assez exactement les habitudes de son esprit. Celles de Plutarque sont empruntées pour la plupart aux pratiques du ménage, aux règles de l'éducation des jeunes gens ou de l'administration d'une petite cité, aux mœurs des animaux domestiques. Là où un champ plus large s'ouvre naturellement devant lui, on sent qu'il pourrait se donner carrière; mais il se contient. Il lui suffit d'appliquer aux besoins de ceux qui l'entourent les conseils que lui suggèrent ses observations, ses lectures et son jugement. Il a par excellence ce bon sens qui, selon l'expression de Vauvenargues, « consiste à voir les objets dans la proportion qu'ils ont avec notre nature ou notre condition. »

Dans le cercle où il a vécu, pour rendre les services dont il aimait à s'imposer le devoir, tout le ramenait aux grandes et modestes vérités d'expérience. Depuis longtemps, nous dit-il[2], la Pythie avait dû baisser le ton, afin de se faire entendre de ceux qui l'interrogeaient. « Pouvait-elle, en effet, quand il n'y avait plus de séditions, plus de tyrannies, plus de ces maladies particulières à la Grèce

1. Vie de Démosthène, 1; de Paul-Émile, 3, etc. — 2. Des Oracles n vers, 28; Cf. des Contradictions des stoïciens, 30.

qui demandaient jadis des remèdes exceptionnels et puissants, quand les questions qu'on lui adressait revenaient toutes à ces questions d'intérêt privé : faut-il me marier? faut-il placer mon argent? faut-il faire le négoce? faut-il m'engager dans telle ou telle affaire?... quand les consultations des villes elles-mêmes portaient sur l'abondance de la prochaine récolte ou sur l'état futur de la santé publique, pouvait-elle convenablement s'étudier à tourner des vers, à façonner des périphrases, pour enfler et parer la réponse de l'oracle? » Comme la Pythie, dont il aimait à interpréter la pensée, Plutarque a le bon goût de répondre simplement aux questions simples qu'on lui pose. Sachons-lui gré de cette simplicité, et prenons-le tel qu'il se donne, fort éloigné de toute prétention d'ouvrir à la philosophie une voie nouvelle, et répandant au jour le jour autour de lui, non sans grandeur, les trésors infinis de sa science psychologique. Père de famille dévoué et heureux, magistrat honoré, grand prêtre infatigable, c'est à ses enfants, à ses concitoyens, à ses dieux, qu'il a consacré ses lumières et sa vie; suivons-le où il nous mène, loin des charges de cour et des amitiés illustres qu'on lui a prêtées, dans la famille, dans la cité, dans le temple : c'est là qu'on peut espérer le connaître et qu'il convient de le juger.

CHAPITRE II

EXPOSITION CRITIQUE DE LA MORALE DE PLUTARQUE

---

§ I

LA VIE DOMESTIQUE

De la place que les devoirs et les affections de la vie domestique tiennent dans les œuvres de Plutarque. — Une famille païenne au premier siècle de l'ère chrétienne. — De l'amour; de l'union conjugale. — De l'affection fraternelle; ses devoirs, ses jouissances, son caractère. — De l'amitié; idéal de ce sentiment; distinction du flatteur et de l'ami; utilité des ennemis. — Des esclaves. Anecdote d'Aulu-Gelle. — Des animaux. Sont-ils doués de raison? — Des enfants. Comment Plutarque entend les devoirs du père. — Ses Traités d'éducation. — Conclusion: originalité des préceptes de Plutarque. — Quelle idée il laisse des vertus domestiques de l'antiquité.

Ce n'est pas pour la régularité d'une gradation factice que nous commençons, par l'étude de la vie domestique, l'exposition critique de la morale de Plutarque. La vie domestique est la forme sous laquelle il conçoit tous les rapports des hommes entre eux[1]; la famille est son centre d'observation, sa lumière; il va chercher dans le cœur du fils, du père,

1. Préceptes politiques, 31, 32; Quelle part le vieillard doit prendre à l'administration des affaires de l'État, 9: des Contradictions des stoïciens, 4, etc.

de l'époux, le secret des résolutions ou des émotions du citoyen[1]; les grandes scènes historiques qu'il décrit sont mêlées de traits empruntés à la vie privée de ses héros; le gynécée forme le fond de plusieurs de ses tableaux. Il veut qu'au milieu des épreuves de la vie, le foyer domestique soit pour tous ceux qu'il rassemble, un asile et comme un sanctuaire inviolable. Il aime à agrandir le cadre de la famille; à côté de ceux qui en sont les membres naturels, il y fait place aux amis; devançant même le sentiment moderne, il y comprend les esclaves et jusqu'aux animaux. Il ne conçoit pas de jouissance plus pure que celle des sentiments que les affections de famille inspirent. Se retrouver hors de ce monde, avec un père, une tendre mère, une épouse bien-aimée, est le suprême bonheur dont il aime, suivant l'expression de Platon, à s'enchanter. Aussi les relations et les affections de la vie domestique étaient-elles un de ses sujets d'étude de prédilection. Il n'est pas un de ses ouvrages qui ne soit semé de réflexions sur les rapports mutuels du mari et de la femme, des parents et des enfants, des maîtres et des esclaves, des frères, des amis. Il avait, en outre, consacré spécialement un certain nombre de Traités à l'amour, au mariage, à la tendresse des pères et des mères pour leur progéniture, à l'affection fraternelle, à l'amitié, à l'éducation des jeunes gens; si bien, qu'à l'aide de ces réflexions éparses et de ces Traité spéciaux, on peut, prenant avec lui,

1. Vie de Pompée, 8; de Sertorius, 22; de Timoléon, 36; de Crassus, 1; de Pélopidas, 34; de Péricèls, 2; de Dion, 51, etc. — 2. Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 28.

la famille à son origine, l'embrasser dans son ensemble et la suivre dans ses développements.

C'est ce tableau que nous allons essayer d'esquisser. Nous en rassemblerons d'abord les traits essentiels, nous réservant, après cet exposé, d'indiquer les comparaisons avec les moralistes, ses maîtres ou ses contemporains, et de tirer les conclusions.

Pour apprécier exactement l'œuvre d'un moraliste, il importe de connaître l'état de la société à laquelle s'appliquent ses observations; et il semblerait que Plutarque dût être riche en renseignements de toute sorte sur la société de son temps. Mais, aussi réservé sur le compte des autres que sur lui-même, le sage de Chéronée ne met point ses contemporains en scène. C'est de la mythologie et de l'histoire qu'il tire d'ordinaire ses exemples; là où il s'autorise de faits accomplis sous ses yeux, il ne désigne point ceux qui les lui ont fournis; on ne relèverait pas, dans tous ses Traités, plus de cinq ou six noms propres.

Telles qu'elles sont, ces vagues allusions, s'il fallait en admettre l'exactitude absolue, feraient peu d'honneur au temps auquel elles s'appliquent. A entendre Plutarque, il n'y aurait plus d'autre garantie de l'union conjugale que la crainte des lois, et l'on ne se marierait plus que par calcul : les hommes, pour avoir des enfants et pour jouir du douaire de leurs femmes qu'ils confineraient dans les plus basses fonctions de l'administration domestique; les femmes, pour se livrer impunément à leur goût de luxe et de plaisir[1]. L'amitié fraternelle serait devenue un phé-

1. De l'Amour, 21; Préceptes de mariage, 30.

nomène. « Autrefois, on citait, comme des exceptions coupables, les exemples de haine entre frères ; on les mettait au théâtre, on en faisait des tragédies : aujourd'hui, on en pourrait faire sur le sentiment contraire : l'amour de deux frères cause autant de surprise, que jadis la rencontre de ces molionides dont les deux corps étaient, dit-on, étroitement unis... On nourrit des chiens dangereux, des chevaux, des loups-cerviers, des chats, des singes, des lions, on en fait sa société, ses délices, et on ne pardonnerait pas à un frère sa colère, son ignorance ou son ambition... On donne à la première venue des terres ou des maisons, et on s'arrache les lambeaux de l'héritage paternel, comme, à la guerre, on fait le butin : tels Chariclès et Antiochus d'Opunte qui, dans le partage d'une succession, brisèrent un vase et déchirèrent un habit, pour en emporter chacun un morceau ; tel Zénon qui, après avoir dissipé une grande partie du patrimoine commun, vola son frère Arthénodore sur la part que celui-ci avait bien voulu lui laisser de son bien propre[1]... » Le sentiment de l'amitié n'a pas moins dégénéré. « Il n'y a plus que des amitiés de table, de jeu et de débauche. On aime ses amis pour soi, non pour eux, pour l'intérêt qu'on tire de leurs avantages de naissance ou de fortune, non pour celui qu'on prend au progrès de leur vertu ; on profite de leurs faiblesses et de leurs vices, au lieu de les aider à se corriger[2]. » D'autre part, l'éducation des enfants serait dirigée avec mollesse et présomption. Toutes les vertus de fa-

1. De l'Amour fraternel, 1, 8, 11. — 2. Du Grand nombre des amis, 3, 6.

mille, en un mot, seraient méconnues ou négligées.

Ce n'est pas, en général, le défaut des moralistes de flatter la société qu'ils se proposent de réformer. Plutarque, si discret qu'il soit, ne pouvait se dispenser de laisser entendre que ses conseils n'étaient pas superflus. Toutefois, si nous avons dû condenser ici ses regrets, en réalité, ils se perdent dans l'ensemble des préceptes dont ils sont l'occasion. Entrons donc dans l'analyse de ces préceptes. C'est de là que nous pouvons tirer les lumières les plus sûres.

« La prêtresse Cérès, » écrivait-il à deux jeunes époux, tous deux ses anciens élèves, « vous a, conformément à la loi du pays, enfermés dans la chambre nuptiale ; laissez-moi, à mon tour, me mêlant à la fête, vous adresser, suivant l'esprit de cette loi, des conseils propres à cimenter votre union. La morale, dans cette multitude de règles qu'elle donne aux hommes, en a de particulières pour le mariage, et qui ne sont point les moins importantes. J'ai donc recueilli les différents préceptes que vous avez reçus de moi, lorsque je vous enseignais la philosophie, et je les ai réunis sous quelques articles assez courts et par là même faciles à résumer. Je vous les envoie à tous deux comme un présent commun, après avoir d'abord prié les Muses d'accompagner Vénus auprès de vous et de la seconder[1]. » Nous supposerons que, non content de dicter au jeune couple les règles des devoirs et des sentiments qui doivent

1 Préceptes de mariage, I.

les attacher l'un à l'autre, il les éclaire sur la conduite à tenir envers tous ceux auxquels il a fait une place au foyer domestique : parents, amis, serviteurs, enfants ; nous essayerons de donner ainsi une idée de ce que pouvait être une famille païenne, au premier siècle de l'ère chrétienne.

Plutarque a-t-il connu le sentiment de l'amour ? A lire quelques-unes des pages du Dialogue qu'il a consacré à en analyser le caractère, on ne serait pas sans raison pour le croire. De son temps encore, on contestait, dans les écoles, que la femme fût capable et digne d'inspirer à l'homme une passion véritable. « Oui, disait-on, l'union conjugale est nécessaire à la propagation de l'espèce, et les législateurs font bien d'en exalter l'excellence aux yeux de la foule ;... mais d'amour vrai, il n'en existe même pas l'ombre dans le gynécée : l'homme n'a pas plus d'amour pour la femme, que n'en a la mouche pour le lait, l'abeille pour le miel, l'engraisseur ou le cuisinier pour les veaux et les oiseaux qu'il tient enfermés dans quelque coin obscur, afin de les faire profiter... » Ce grossier langage blessait Plutarque. Il refuse de reconnaître l'amour dans « la passion contre nature, fille des ténèbres et du désordre, née d'hier et qui s'est clandestinement glissée dans les gymnases ; » et il prend la défense de la femme avec une éloquente vivacité. « Quoi donc, dit-il, il n'est personne qui ne soit d'accord sur ce point, que la beauté est la fleur de la vertu, et les femmes qui portent cette fleur précieuse ne produiraient pas la vertu qui en est le fruit ? Qu'elles ne possèdent pas certaines qualités, la ma-

gnanimité, la justice, au même degré, ni de la même façon que les hommes, il est vrai; toujours est-il qu'elles les possèdent... Quant à l'amour, c'est précisément le don qui leur est propre; et cette tendresse d'âme est encore relevée chez elles par l'attrait du visage, par la douceur de la parole, par la grâce caressante, par la sensibilité plus vive dont les a douées la nature[1]. » On le voit, Plutarque ne paraît étranger à aucun des sentiments délicats de l'amour. Ailleurs, s'inspirant des plus belles pages de Platon et de Ménandre, il décrit, non sans charme, les troubles profonds, les secrètes tortures, la force indélébile de la passion; et transporté par ces pensées jusque dans les régions sereines où l'amour n'est plus que la chaste confusion de deux âmes, il le dépeint purifiant le cœur même des courtisanes. Comment oublier enfin la gracieuse anecdote qui nous le montre lui-même allant, quelque temps après son mariage, dans le temple de Thespie, offrir avec sa femme, pour sceller leur union, un sacrifice à l'Amour[2]?

Toutefois, ce n'est pas sous le riant aspect du plus tendre des sentiments que Plutarque fait envisager le mariage à ses élèves. Sur le seuil de la chambre nuptiale, l'occasion était belle de faire briller devant des imaginations s'ouvrant à la vie toutes les illusions du bonheur que l'on rêve à vingt ans. Plutarque, sans doute, n'en détourne pas les regards de Pollianus et d'Eurydice. Mais la pensée du sage moraliste est préoccupée d'un plus sévère objet. Lien

1. De l'Amour, 4, 5, 17, 22, 23, 25. Cf. Des Vertus des femmes; Apophthegmes des Lacédémoniennes. — 2. De l'Amour. 2, 18, 19, 20; Fragments sur l'Amour, ses effets et sa nature.

naturel et doux entre tous [1], lien vers lequel il faut, dit-il, incliner tous ceux qu'on aime [2], le mariage est surtout, à ses yeux, l'engagement le plus austère, et c'est par le sentiment du devoir qu'il voudrait enchaîner l'un à l'autre les jeunes époux.

L'égalité morale du mari et de la femme fondée sur la réciprocité du dévoûment, tel est le point de départ de ses conseils. « Comme des nœuds tirent leur force de ce qu'ils s'enlacent l'un dans l'autre, dit-il, ainsi l'union conjugale se fortifie par le concert des âmes. Les médecins prétendent que, dans les coups que l'on reçoit, il y a répercussion de la gauche à la droite; de même, la femme doit ressentir tout ce que ressent son mari, et inversement.... Les anciens plaçaient les statues de Mercure auprès de celles de Vénus, dit-il ailleurs, pour faire entendre que les joies du mariage ont besoin du secours de l'éloquence. Ils y joignaient celles des grâces, pour enseigner aux époux qu'ils ne doivent rien obtenir l'un de l'autre par les querelles et les disputes, mais par la seule persuasion [3]. » C'est en vue de créer et de maintenir cette sympathie absolue [4], qu'il trace à ses pupilles la règle de leurs mutuelles obligations.

S'adressant d'abord plus particulièrement à la femme, il commence par l'affermir d'une main délicate contre les premières difficultés du mariage [5]. Une des plus graves, il l'en prévient, c'est l'ingérence de sa belle-mère dans son ménage; mais il lui mon-

1. De l'Amour, 31. — 2. De l'Amour fraternel, 21.—3. Préceptes de mariage, 2 à 12, 20, 34, 42, 44 à 46; Cf. de l'Amour, 9, 21, 23, 24.— 4. Préceptes de mariage, 20. — 5. Ibid., 2, 35, 36; Cf. de l'Amour, 23, 24.

tre que, par certaines habiletés de bon aloi, en témoignant à la mère, et, en général, aux parents de son mari, plus d'égards, plus de confiance même qu'aux siens propres, elle triomphera aisément d'une jalousie dont le fond, après tout, est respectable[1]. Quant à son mari, pour gagner et s'assurer son amour, il veut que, dès le premier jour, elle ne compte que sur la séduction de ses qualités. Or, à ses yeux, les premières qualités d'une femme, c'est la subordination, la simplicité et l'oubli de soi. « Vouloir mener son mari, dit-il, et l'efféminer pour en être le maître, plutôt que de lui obéir sagement, c'est faire comme ceux qui aimeraient mieux conduire un aveugle que de suivre un homme muni de ses deux yeux et sachant son chemin[2]... Dans un concert où deux voix se marient, c'est la voix grave qui domine; de même, dans un ménage bien réglé, tout se fait d'un commun accord entre le mari et la femme, mais sous la direction et par le conseil du mari[3]... Le mélange du vin et de l'eau, lors même que l'eau est en quantité plus grande, conserve le nom de vin[4]... Une femme s'honore par son obéissance. Sa gloire et sa force sont dans sa simplicité[5]. La Vénus d'Élide foulait aux pieds une tortue pour signifier qu'une mère de famille doit se tenir dans la maison, ne point chercher à briller au dehors, n'avoir d'autres amis, d'autres dieux que son mari, et ne pas trouver mauvais si, comme un joueur de flûte, elle ne se fait en-

1. Préceptes de mariage, 22 à 26. — 2. Ibid., 6; Cf. 5, 11. — 3. Ibid., 32; Cf. 9, 11. — 4. Ibid., 20. — 5. Ibid., 33.

de famille rejettera les ornements frivoles, mais elle s'attachera à charmer son mari par l'agrément de son commerce et par l'amabilité de son caractère[1]. »

Les obligations de la femme, telles que Plutarque les établit, sont donc étroites et délicates; elles la placent nettement sous la dépendance du mari; mais cette dépendance n'est point sans réserves pour sa dignité, ni sans garanties pour son bonheur.

Remarquons d'abord qu'en plaçant l'oubli de soi au premier rang parmi les qualités que l'épouse doit apporter dans le ménage, Plutarque ne croit pas lui attribuer la plus mauvaise part. « Dans le mariage, dit-il, reprenant le mot d'Aristote sur l'amitié, c'est un plus grand bonheur d'aimer que d'être aimé[2]. » Ce qui rétablit, au surplus, cette égalité morale qu'il a posée en principe, c'est que, rendant le mari responsable des troubles du ménage[3], il entend qu'il donne l'exemple de toutes les vertus[4], qu'il n'use qu'avec douceur de son autorité[5], qu'il s'interdise à lui-même le luxe, vaisselle dorée, chevaux et mules richement caparaçonnés[6], qu'il respecte la pudeur de sa femme[7], qu'il partage avec elle tout ce qu'il possède de meilleur, qu'il la fasse participer même à son instruction, à sa sagesse[8]. Plutarque avait écrit un traité spécial sur l'éducation des femmes[9]; et nous voyons qu'il ne craignait de les initier à aucune des connaissances, mathématiques, astronomie, philoso-

1. Préceptes de mariage, 1; Cf. 32, 27, 28, 29. — 2. Τὸ γὰρ ἐρᾶν ἐν γάμῳ τοῦ ἐρᾶσθαι μεῖζον ἀγαθόν ἐστι (de l'Amour, 23). — 3. Préceptes de mariage, 11, 20 ; Cf. de l'Amour, 9. — 4. Préceptes de mariage, 8, 12, 33. — 5 Ibid., 15, 21. — 6. Ibid., 48. — 7. Ibid., 17, 42, 44, 47, 48. — 8. Ibid., 10; Cf. B, 13, 16, 42, 47. — 9. Stobée, *Florileg.*, XVIII, etc. V. Didot, *Fragments*, 22.

phie[1], qui pouvaient élever leur pensée au niveau de celle de l'homme. Pour mieux assurer à l'épouse cette place aimée et respectée qu'il lui fait dans la famille[2], non-seulement il veut que, donnant à tous ceux qu'elle a portés dans son sein la première nourriture, elle soit « tout à fait, » suivant l'heureuse expression d'un de ses disciples, « la mère de ses enfants[3] : » mais des soins du corps, il étend sa sollicitude à la direction de l'intelligence; il l'associe à l'œuvre, délicate entre toutes, de l'éducation. Véritable intimité de cœur et d'esprit, que l'honnête et aimable moraliste ne propose pas comme un idéal, mais comme la règle, accessible à tous, de la vie domestique. C'est dans l'accomplissement de ces communs devoirs et dans la commune satisfaction qui en est la récompense, qu'il nous montre le bonheur conjugal « se perpétuant, toujours nouveau, toujours jeune, sous les rides et les cheveux blancs, jusqu'aux portes du tombeau[4]. » On ne saurait présenter, sous une forme tout à la fois plus délicate et plus sûre, un plus solide et plus charmant tableau.

L'union conjugale établie sur cette base, Plutarque forme tout autour comme un rempart de tendresse et de dévouement, avec les parents, les amis et les serviteurs.

Et d'abord, bien loin de rompre les habitudes d'affection qui attachent chacun des jeunes époux, le

1. Préceptes de mariage, 48. — 2. Lettre à Timoxène, 5. — 3. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XII, 1 : ... « Sine eam totam integram esse matrem filii sui, » dit Favorinus à la mère d'une jeune femme qui voulait détourner sa fille de nourrir son enfant. — 4. De l'Amour, 24. Cf., dans Stobée, *Floril.*, LXIX, 23, un fragment attribué à Plutarque.

mari particulièrement, à sa propre famille, il en fait ressortir les avantages, il voudrait en resserrer les liens sacrés[1].

« De tous les trésors que les parents peuvent léguer à leurs enfants, dit-il, il n'en est pas de plus précieux qu'un frère : c'est un ami donné par la nature, un ami que nul ne supplée, qu'une fois perdu, nul ne remplace... Le devin d'Arcadie, dont parle Hérodote, fut obligé de se faire un pied de bois à la place de celui qui lui avait été coupé : un frère qui, brouillé avec son frère, va chercher, sur la place publique ou au gymnase, un étranger qui lui en tienne lieu, ressemble à un homme qui se couperait volontairement un membre vivant pour s'en donner un postiche[2]. »

Qu'il se trouve de mauvais frères ; que, trop souvent, les inimitiés fraternelles soient implacables, il ne l'ignore pas[3] : mais il n'est point, à son sens, de fâcheux sentiments qui ne cèdent à la persévérance des témoignages d'une affection sincère. Ce qu'il conseille, pour arriver à ce but, c'est que, dès l'enfance, les frères s'accoutument à se ménager, à se soutenir les uns les autres auprès de leurs parents toujours disposés à pardonner, sur ce point, quelque ruse de tendresse, quelque honnête mensonge[4]. Le moment venu de partager la succession paternelle, partage qui, trop souvent, suivant l'expression de Montaigne[5], « destrempe et relasche cette soudure fraternelle, » il les adjure de laisser, en commun, s'il est possible, la jouissance des

1. De l'Amour fraternel, 3. — 2. Ibid., 2, 3. Cf. 4 à 7. — 3. Ibid., 8. — 4. De l'Amour fraternel, 9, 10. — 5. Essais, I, 27

biens héréditaires, ou de rester, du moins, fidèlement unis[1]. De tous les ferments de discorde, le plus actif, il le sait, c'est la jalousie; et l'inégalité, qui est la source la plus commune de la jalousie, est chose impossible à empêcher absolument[2]. Parvînt-on à assurer entre deux frères l'égalité de la fortune, comment établir celle de l'intelligence et de l'âge[3]? Mais pour atténuer le sentiment de ces différences inévitables, Plutarque compte sur les bons procédés d'une loyauté réciproque et d'une mutuelle condescendance. « Êtes-vous le mieux doué par la nature, dit-il, faites, pour ainsi dire, participer votre frère à cette supériorité, en relevant chez lui, avec une bonne grâce affectueuse, les qualités qui lui sont propres[4];... ayez l'air de ne jamais agir, sans l'attendre ou le consulter;... donnez-lui délicatement à entendre, qu'entre les doigts de la main, celui qui ne touche pas les cordes de l'instrument n'est pas pour cela moins utile que les autres et que chacun fait son office... Êtes-vous le plus jeune, soyez pour votre aîné plein d'égards et d'attentions[5]... Point de querelles surtout : les petites mésintelligences engendrent les grandes discordes. On s'échauffe d'abord pour des combats de cailles ou de coqs, pour des chiens ou des chevaux, et bientôt les différends naissent sur de plus grands objets[6]... Un dissentiment sérieux vient-il à éclater : hâtez-vous d'y mettre fin, et s'il s'est produit de part ou d'autre quelque offense, souvenez-vous qu'il n'y a pas moins

1. De l'Amour fraternel, 11. — 2. Ibid., 12 et 19. — 3. Ibid., 15, 16. — 4. Ibid., 13, 15. — 5. Ibid., 14. — 6. Ibid., 17.

de mérite à demander qu'à accorder le pardon[1]. Lorsque le dissentiment se prolonge, allez trouver la femme de votre frère : elle saura bien aviser aux moyens de remettre la paix[2].

Plutarque, avec une grande finesse de sens pratique, se défie de l'ingérence de la femme dans les questions d'ambition ou d'intérêt[3]; il a confiance, quant à tout le reste, dans son intervention aimable[4], pour tenir le frère rapproché du frère; par elle, il voudrait les introduire dans l'intimité domestique l'un de l'autre, les intéresser réciproquement à la direction de leurs affaires, de leurs serviteurs, de leurs enfants[5].

De cette étroite union dépendent, à ses yeux, la force et l'union des familles, et il y attache par surcroît les joies plus pures. Il oppose les maisons où les frères, assis à la même table, jouissent des mêmes amis, des mêmes biens, des mêmes esclaves, des mêmes autels, à celles où ils ne peuvent se rencontrer ni s'entendre, sans rougir de honte ou pâlir de colère[6]; il se plaît à dépeindre le bonheur de cette concorde; il lui donne pour fondement la piété filiale. « Que des enfants maltraitent un esclave estimé de leur père ou de leur mère, dit-il avec une bonhomie touchante, qu'ils négligent des plantes qui étaient l'objet de leurs soins, qu'ils brutalisent un cheval qu'ils aimaient, ces bons vieillards en sont affligés; il leur est même pénible de les entendre tourner en ridicule les chants et les jeux qu'ils ont

1. De l'Amour fraternel, 18. — 2. Ibid., 19. — 3. Ibid., 16. — 4. Ibid., 19, 21. — 5. Ibid., 2. — 6. Ibid., 7.

connus dans leur enfance : peuvent-ils donc les voir avec indifférence se haïr, s'outrager, ne chercher qu'à se nuire? Au contraire, lorsque deux frères s'aiment sincèrement, lorsque, séparés de corps, ils ne font qu'un par le cœur, et mettent tout en commun, affections, travaux, plaisirs, projets; alors, ils assurent à leurs parents la plus heureuse des vieillesses; car il n'est point de père qui aime la science, les honneurs et les richesses autant qu'il chérit ses enfants; il n'en est point qui n'ait moins de plaisir à les voir éloquents, riches et élevés en dignité qu'unis entre eux par une affection véritable[1]. » Poussant plus loin encore le développement de cette pensée généreuse : « Manquer d'affection pour un frère, dit-il, c'est manquer de respect à ceux qui lui ont donné le jour, et le mépris de l'autorité paternelle est une impiété[2]. » Sentiment remarquable par son énergie tempérée de tendresse, et où l'on retrouve, confirmé par une inspiration du cœur, le principe toujours respecté de la religion antique, qui tenait unis autour du même foyer, par la communauté des sacrifices, du culte et de la sépulture, tous les membres d'une même famille[3].

Bien qu'occupant dans l'ordre des affections un rang inférieur au frère, l'ami, frère choisi par le cœur et volontairement ajouté, pour ainsi dire, à la famille, n'est pas, aux yeux de notre moraliste, d'une moindre assistance pour le bonheur du foyer domestique[4]. « Le but de l'amitié, dit-il avec une

1. De l'Amour fraternel, 5. Cf. 4, 6, 9, 10. — 2. Ibid., 4. — 3. Ibid., 7. Cf. Fustel de Coulanges, *la Cité antique*, liv. II. — 4. De l'Amour fraternel, 20. Cf. 3, 14.

vigueur familière, dans le Traité intitulé *Du grand nombre des amis*, « c'est d'enchaîner, de coller, en quelque sorte, les cœurs l'un à l'autre, comme on voit, selon le mot d'Empédocle, le lait coaguler en se caillant[1]. »

Partant de cette définition, Plutarque n'admet point, en principe, qu'il soit possible d'avoir un grand nombre d'amis. Les grandes amitiés dont nous parle l'histoire étaient un couple, répète-t-il après Aristote et Platon, et le titre d'autre soi-même qu'on donne à un ami, suppose que, dans l'amitié, on n'est pas plus de deux. Pour acquérir des amis, d'ailleurs, ajoute-t-il, il faut être riche de bienveillance et de vertu, et c'est une monnaie rare. De plus, qui ne sait que toute affection qui se dissémine, s'affaiblit, de même qu'un grand fleuve dont on divise le cours[2]? Enfin, trois conditions lui paraissent indispensables pour former l'amitié véritable[3] : la vertu qui en fait l'honnêteté, l'intimité qui en fait le charme, l'utilité réciproque qui en est le lien. Or il nie qu'on puisse remplir ces trois conditions à l'égard d'un grand nombre de personnes à la fois[4].

Le raisonnement est absolu. Plutarque le soutenait-il avec cette rigueur dans le Traité qu'il avait, paraît-il, spécialement consacré à l'amitié et que nous avons perdu[5]? A vrai dire, son but paraît surtout d'écarter de la famille « les connaissances de jeu, de table et de place publique, qui, comme les mouches de

1. Du Grand nombre des amis, 5. — 2. Ibid., 2. — 3. Ibid., 3. – 4. Ibid., 4, 5, 6; Cf. Propos de table, IV, préface. — 5. Didot, *fragments*, 17, 18. Il est d'ailleurs fort peu question du sentiment de l'amitié dans ces fragments tirés du *Florilegium* de Stobée.

cuisine, s'abattent sur les maisons opulentes et disparaissent comme elles, aussitôt qu'elles ne trouvent plus rien à picorer[1]; » et, en réalité, il demande non qu'on n'ait absolument qu'un seul ami, mais qu'on en ait un entre tous[2].

Ce qui le préoccupe, au surplus, pour la sécurité du foyer domestique, c'est moins encore le danger des amitiés trop nombreuses que celui des fausses amitiés, et des divers Traités qu'il a écrits sur l'amitié, le plus important est celui où il s'attache à démontrer les moyens de distinguer le flatteur de l'ami.

Les traits qui, à ses yeux, caractérisent particulièrement le dévouement de l'ami, sont le penchant à conformer ses vues et ses goûts aux vues et aux goûts de celui qu'il aime, le désir de lui plaire, le zèle à l'obliger[3]; il examine le flatteur dans chacune de ces situations, et compare son attitude à celle de l'ami, avec une piquante sagacité[4]. Nous emprunterons quelques traits au dernier de ses parallèles.

« Parfois un ami, » dit-il, « vous rencontre sans vous rien dire, sans qu'on lui dise rien; de part et d'autre, on échange un regard de connaissance, un sourire, et l'on passe : le flatteur, du plus loin qu'il vous aperçoit, accourt, s'empresse, vous tend la main, et si vous l'avez prévenu, il s'excuse avec force protestation et serment... — L'ami, dans ses procédés habituels, ne se pique pas d'une exacti-

1. Du Grand nombre des amis, 3. — 2. Ibid., 3. Τὸν φίλον ἡμεῖς μόνον μὲν οὐκ ἀξιοῦμεν εἶναι· μετ' ἄλλων δὲ τηλύγετός τις καὶ ὀψίγονος ἔστω. Cf. du Flatteur et de l'Ami, 24. — 3. Du Flatteur et de l'Ami, 5. — 4. Du Flatteur et de l'Ami, 6 à 11, 11 à 21, 21 à 24.

tude scrupuluse, il ne se jette pas à votre tête pour vous rendre de bons offices : le flatteur toujours sur vos épaules et vous accablant, vous harcelant, ne laisse à personne autre ni place ni temps pour vous servir; il veut qu'on lui demande tout, sinon il se fâche, que dis-je? il se désole, il se désespère... — L'ami ne s'associe à aucune entreprise, sans en avoir mûrement apprécié la convenance ; laissât-on au flatteur le temps de réfléchir avant de se décider, ne songeant qu'à faire sa cour, il s'offre aussitôt, dans la crainte de paraître tiède ou froid... — L'ami est comme l'animal : c'est par le cœur qu'il vaut; il n'aime pas les démonstrations; de même que le médecin qui guérit en laissant ignorer par quel remède, il fait vos affaires, paye vos dettes, sans que vous soupçonniez d'où le salut est venu : le flatteur toujours en eau, en haleine, crie, s'agite, parle de ses courses et de ses fatigues, si bien qu'on est tenté de lui dire : En vérité, il n'y avait pas de quoi vous faire tant de mal... — L'ami, pour rendre un service utile et honnête, n'épargne rien, ni dépense, ni peine; il s'exposera même au danger, s'il le faut; mais ce qu'on lui demande est-il malhonnête, il prie qu'on le dispense : le flatteur, au contraire; s'agit-il d'une entreprise honorable, mais pénible ou dangereuse, il a toujours quelque raison pour se refuser; comme un vase fêlé qu'on frappe pour l'éprouver, il sonne creux; mais s'agit-il de démarches basses, c'est son affaire : on peut le charger de faire mauvaise mine à un beau-père, à une femme légitime que l'on veut mettre à la porte; il n'aura point de scrupule... — L'ami n'a rien de plus

à cœur que de vous faire des amis de tous ceux qui vous connaissent : le flatteur, qui craint le voisinage d'un ami véritable, sentant le danger de la comparaison, fait comme ce peintre qui, ayant exposé un mauvais tableau de coqs, avait aposté un esclave pour en écarter les coqs vivants; s'il ne peut arriver directement à éloigner les amis sincères, rampant et caressant en leur présence, il sème en arrière la calomnie... Ne dût-il pas immédiatement triompher, il se rappelle la pratique de Medius, le coryphée des flatteurs d'Alexandre, qui poussait ses suppôts à mordre, disant, qu'alors même que la plaie pût se guérir, il en resterait du moins la cicatrice[1]... »

Multipliez ces oppositions; à chacune d'elles ajoutez une anecdote qui l'éclaire, un trait d'histoire qui la justifie, et vous aurez une idée de ce jeu d'antithèses, un peu long parfois, sans doute, mais dont le développement ne laisse pas d'être judicieux et saisissant.

Aussi Plutarque semble-t-il craindre d'avoir dépassé le but. En dévoilant les complaisances de la fausse amitié, n'aurait-il pas trop incliné l'amitié véritable à une franchise sans mesure? Il a commencé, il est vrai, par nous prémunir contre cet entraînement. « Un des capitaines du roi Darius, le vaillant Gobrias, se trouvait aux prises avec le Mage, qui, en fuyant, était tombé dans une chambre obscure où il l'avait entraîné dans sa chute; voyant que Darius, qui le suivait, craignait de frapper le Mage, de peur de le tuer du même coup, il lui cria

1. Du Flatteur et de l'Ami, 21 à 24.

d'aller hardiment, dût-il les atteindre tous deux. Pour nous, — qui ne saurions approuver cette maxime détestable : Périsse l'ami, pourvu que l'ennemi périsse! — ajoute Plutarque, nous nous garderons bien, en perçant à jour le cœur du flatteur, de toucher celui de l'ami[1]. » La réserve était sage. Se défiant toutefois et non sans raison, de ceux qui, semblables aux jardiniers maladroits, dont tout le savoir consiste à plier en sens contraire les arbres qu'ils veulent redresser, n'échappent à un défaut que par un autre défaut[2], il se retourne vers eux avant de conclure, pour les mettre en garde contre les excès d'une sincérité blessante.

Il demande donc à l'amitié que son langage soit pur de toute malice, l'ironie irritant la plaie faite par la vérité; qu'il soit désintéressé, c'est-à-dire qu'on n'y sente jamais l'expression d'une rancune ou d'une plainte; que, pour glisser le reproche, elle profite d'un moment d'épanouissement, d'une occasion d'éloge, d'une anecdote plaisante; qu'au besoin même, elle use de détour; qu'elle n'ait jamais l'air de croire à la gravité du mal qu'elle révèle, qu'elle n'humilie jamais ceux qu'elle prétend corriger, « rien n'étant moins convenable, par exemple, que de découvrir les fautes d'un mari devant sa femme, d'un père devant ses enfants, d'un maître devant ses disciples[3] »; qu'elle sache pardonner les petites fautes et n'ouvrir les yeux que sur les grandes; surtout qu'elle prêche toujours d'exemple. Enfin, règle générale, la guérison que la franchise

1. Du Flatteur et de l'Ami, 2. — 2. Ibid., 25. — 3. Ibid., 32.

procure étant souvent douloureuse, l'ami doit imiter « le chirurgien, qui, après l'amputation d'un membre, n'abandonne pas le malade à ses souffrances, mais adoucit ses plaies par des fomentations : » la franchise ne saurait se passer des témoignages d'une tendresse vraie [1].

Tel est le rôle que Plutarque trace à l'amitié entre les complaisances de la flatterie, qui en dénatureraient le sentiment, et les âpretés de la franchise outrée qui en détruirait le charme : ardeur sans empressement, sincérité sans rudesse, telles sont les deux conditions du bienfait qu'il en attend.

A côté des amis et des flatteurs, la famille peut compter des hôtes ou des voisins plus redoutables que les flatteurs, par le nom qu'ils portent, mais presque aussi désirables que les amis, à cause des services qu'ils rendent, contre leur gré sans doute, mais qu'en fin de compte, ils rendent. Antisthène disait que pour être homme de bien, il fallait avoir ou des amis sincères ou des ennemis ardents [2]. Selon Plutarque, les ennemis ne sont pas moins nécessaires que les amis, et les uns rendent les autres inévitables : qui n'a point d'ennemis n'a point d'amis.

Le secret est donc de tirer de ces inimitiés un parti honnête [3]. Or ce que la haine semble avoir de dangereux est précisément ce qui, d'après notre moraliste, peut la rendre utile. En effet, qu'est-ce qu'un ennemi, se demande-t-il? C'est un homme qui a toujours les yeux sur nous, qui tourne sans cesse autour

1. Du Flatteur et de l'Ami, 26 à 37. — 2. De l'Utilité des ennemis, 6, 1 ; Cf. Du Grand nombre des amis, 1. — 3. De l'Utilité des ennemis, 2.

de notre vie, cherchant l'occasion de nuire. Sa vue ne pénètre pas, comme celle de Lyncée, les arbres et les pierres; mais il nous voit à travers nos esclaves et nos amis, à travers tous ceux qui nous fréquentent. Nos maladies, nos dettes, nos querelles domestiques lui sont mieux connues qu'à nous-mêmes. Pour nous aider à contenir nos passions dans de justes bornes, quel secours plus précieux que cette vigilance hostile [1] ! Un ennemi de Prométhée le Thessalien, l'ayant frappé de son épée pour le tuer, perça du coup un abcès dont il souffrait, et lui sauva la vie [2]; tel est souvent l'effet de la malveillance: elle nous révèle des maux que nous ne connaissions pas; et dès que ces maux nous sont connus, quel plus beau triomphe à remporter sur un ennemi que de s'améliorer, pour ainsi dire, sous son regard ! Heureux ceux qui ont des ennemis ! Ce sont eux qui nous corrigent de nos vices [3]. « Il est même des vertus, ajoute l'ingénieux observateur, dont ils nous rendent l'exercice plus facile. Une fois accoutumé, en effet, à écouter en silence les injures d'un ennemi, on souffre plus aisément les emportements d'une femme, on entend sans colère les paroles offensantes d'un frère ou d'un ami. Pour Socrate, la mauvaise humeur de Xantippe était une école de patience. » Ajoutez les avantages que ces vertus procurent. A moins d'avoir un cœur de fer, comment ne pas estimer et aimer un homme qui, non content de pardonner à un ennemi dont il pourrait vouloir se

1. De l'Utilité des ennemis, 3. Cf. 7. — 2. Ibid., 7. — 3. Ibid., 4, 6. Cf. 11

venger, lui tend la main, lui porte secours, et se dévoue à ses intérêts, comme il ferait des siens[1]?

Faute de mieux, enfin, les ennemis peuvent être un utile dérivatif pour les mauvaises passions. « Les bons jardiniers, pour rendre leurs fleurs plus belles et plus odoriférantes, plantent dans le voisinage de l'ail et des oignons qui attirent les mauvais sucs de la terre : ainsi peut-on détourner sur ses ennemis les sentiments qu'on n'est pas arrivé à réprimer en soi. Tous les hommes sont sujets à l'envie, de même que toutes les alouettes ont une huppe sur la tête. Que ce soient nos ennemis qui souffrent seuls de notre envie : déchargeons-nous sur eux de cette mauvaise passion; avivons-la, excitons-la même contre eux, afin de l'épuiser tout entière : qu'ils nous servent comme d'égouts qui l'entraînent bien loin[1]. »

Singulier précepte sans doute, et sur lequel nous aurons à revenir; mais à vrai dire, dans le développement qui l'amène, s'il arrête et étonne, il ne blesse point. Tant on sent bien qu'il ne fait que compléter l'ensemble des mesures préventives par lesquelles Plutarque, travaillant à seconder le perfectionnement moral du chef de la famille s'efforce, par là même, d'assurer le repos et l'honneur du foyer domestique !

Cette pensée est plus sensible encore dans les prescriptions à l'égard des serviteurs de la famille. Parmi ces serviteurs, j'ai nommé les esclaves et les animaux. C'est, en effet, un des caractères des

1. De l'Utilité des ennemis, 8, 9. — 2. De l'Utilité des ennemis, 10. Cf. De l'Amour fraternel, 15.

préceptes de Plutarque touchant la vie domestique, que les animaux et les esclaves y tiennent une grande place, par les exemples qu'ils fournissent ou par les comparaisons dont ils sont la matière. Ils étaient évidemment l'un de ses thèmes d'observation favoris, et ces deux sujets offrent d'autant plus d'intérêt que la question de l'esclavage et celle de la raison des animaux étaient pour les moralistes contemporains un objet de controverse.

Ce qui rend plus particulièrement intéressante l'étude des opinions de Plutarque sur les esclaves, c'est qu'il semblerait qu'à ce sujet, sa conduite n'ait pas toujours été d'accord avec ses sentiments.

« Un sien esclave, raconte Aulu-Gelle [1], — j'emprunte ici la traduction de Montaigne [2], — un sien esclave, mauvais homme et vicieux, mais qui avoit les aureilles aulcunement abbreuvées des leçons de philosophie, ayant esté, pour quelque sienne faulte, dépouillé par le commendement de Plutarque, pendant qu'on le fouettoit, grondoit, au commencement, que c'estoit sans raison, et qu'il n'avoit rien faict. Mais enfin, se mettant à crier et injurier bien à bon escient son maitre, luy reprochoit qu'il n'estoit pas philosophe, comme il s'en vantoit ; qu'il avoit souvent ouï dire qu'il estoit laid de se courroucer, voir qu'il en avoit faict un livre ; et ce que lors, tout plongé en la cholère, il le faisoit si cruellement battre, desmentoit entièrement ses escrips. A cela Plutarque, tout froidement et tout rassis : Comment, dict-il, rustre, à quoy juges-tu que je sois, à cette heure,

1. Nuits attiques, I, 26. — 2. Essais, II, 31.

courroucé? Mon visage, ma voix, ma couleur, ma parole te donne-t-elle témoignage que je sois esmu? Je ne pense avoir n'y les yeulx effarouchez, n'y le visage troublé, n'y un cri effroyable : rougis-je? escumé-je? m'eschappe-t-il chose de quoi j'aye à me repentir? m'eschappe-t-il chose de quoi j'aye à me repentir? tressauls-je, frémis-je de courroux ; car pour te dire, ce sont là les vrais signes de la cholère. Et puis, se destournant à celuy qui le fouettoit : Continuez, luy dit-il, toujours vostre besogne, pendant que cettuy-cy et moy disputons. »

La scène est bien menée, et la couleur que lui donne la langue de Montaigne, ajoute au naturel. Cet esclave raisonneur, jetant à la face de son maître les propos qu'il a saisis en écoutant aux portes, ce maître flegmatique entremêlant sa leçon de coups de fouet, forment un contraste assez piquant. Montaigne « sent à Aulus Gelius, non sans raison, beaucoup de bon gré de nous avoir laissé par escript ce conte des mœurs de Plutarque. » Mais ce conte qu'Aulu-Gelle disait tenir de Taurus, son maître, est-il absolument exact?

Il est incontestable que, dans aucun de ses ouvrages, Plutarque ne se montre contraire au principe de l'esclavage. Bien plus, de quelques-unes des observations contenues dans le traité de la Colère auquel Aulu-Gelle fait allusion, il semble résulter, d'une part, qu'il ne s'est pas toujours conduit avec ses propres esclaves, comme il reconnaît qu'il aurait dû le faire ; d'autre part, que lorsqu'il a, plus tard, changé de procédés, ce n'est pas, à vrai dire, par un sentiment de commisération. Si ce n'est pas

sa propre histoire qu'il nous raconte dans les pages du traité de la Colère, par la bouche d'un de ses amis, de Fundanus, au moins prend-il à sa charge des principes qu'il approuve en les exposant. Or voici quels sont les principes dont Fundanus se fait l'interprète. « En usant de douceur envers ses esclaves, on craint d'être taxé de mollesse et de nonchalance par sa femme ou par ses amis. Moi-même, cédant à la crainte de ces reproches, je me suis plus d'une fois laissé monter la tête contre eux..... J'ai fini par sentir, mais tard, qu'il valait encore mieux les rendre pires par son indulgence que de se donner à soi-même, en voulant corriger autrui, des habitudes d'aigreur ou de violence[1]. » Ainsi, Fundanus s'accuse d'abord de s'être longtemps abandonné soit au mouvement de ses passions, soit aux excitations de son entourage; et si depuis il a cru devoir mettre un frein à ses emportements, il l'a fait, moins pour épargner à ses esclaves de mauvais traitements, que pour s'épargner à lui-même des occasions de tomber en faute. Tel est si bien, sur ce point, le fond de sa pensée, qu'un peu plus loin, lorsqu'il flétrit au passage la sévérité de certains maîtres qui châtient brutalement leurs esclaves, il déclare que c'est surtout par le regret de voir des maîtres se livrer à un défaut aussi honteux que la colère[2]. Au surplus, il développe lui-même ce sentiment, en continuant l'histoire de sa propre expérience. « J'ai vu, dit-il[3], nombre d'esclaves,

1. Des moyens de réprimer la colère, 11. — 2. Ibid., 15. — 3. Ibid., 11.

que l'indulgence faisait rougir de leurs vices, arriver à obéir, sur un simple signe, plus promptement que par les coups; ainsi je me suis convaincu que la raison a plus d'empire que la violence... » « Enfin, ajoute-t-il, j'ai réfléchi, que, de même que celui qui nous apprend à tirer de l'arc nous défend non de lancer des flèches, mais de manquer le but, de même ce n'est pas se retirer la possibilité du châtiment que de s'exercer à l'infliger à propos et avec mesure. Je m'attache donc à étouffer en moi tout emportement, de façon que ceux qui ont mérité d'être châtiés, trouvant toujours mon oreille ouverte, ne soient pas privés de leur moyen de défense. Ce temps de réflexion amortit la passion; et dans l'intervalle, la raison trouve la mesure et la forme de châtiment les plus convenables. De plus, le coupable n'a pas de motifs pour se plaindre d'une punition qu'il ne peut attribuer à un mouvement de colère et qu'il ne subit qu'après avoir été convaincu; on ne s'expose pas ainsi, ce qui est la chose la plus déshonorante, à entendre un esclave parler plus raisonnablement que soi. »

Ainsi cette indulgence à laquelle Fundanus est revenu après expérience est surtout l'effet réfléchi d'un calcul personnel. C'est à lui plus particulièrement qu'il songe, à l'avantage de ne pas compromettre sa sagesse, et, en obtenant un meilleur service, de sauvegarder sa dignité.

En présence de tels principes froidement énoncés par Fundanus et explicitement approuvés par Plutarque, l'authenticité du récit d'Aulu-Gelle ne me paraît pas, je l'avoue, inadmissible. La scène aura été arrangée, sans doute, pour l'effet dramatique, par

Taurus ou par quelque autre disciple de Plutarque, si ce n'est par Aulu-Gelle; quant au fait, en lui-même, il ne présente rien qui semble en désaccord, soit avec les rigueurs dont Plutarque ne blâme nullement son ami de s'être rendu coupable, soit avec les règles de conduite qu'il le loue de s'être imposées.

Mais ce qui infirme, dans une certaine mesure, la gravité du témoignage d'Aullu-Gelle, hâtons-nous de le dire, ce qui prouve, du moins, qu'il y aurait injustice à juger exclusivement Plutarque d'après le conte de Taurus, c'est qu'en général, partout où le sujet lui en offre l'occasion, il plaide la cause de l'humanité envers les esclaves avec l'accent de la plus sincère émotion. Il ne peut se décider à attribuer à Lycurgue, qu'il admire, l'invention de la chasse aux Ilotes [1]. Il se plaît à célébrer le temps, temps de l'âge d'or, où les maîtres, vivant en commun avec les esclaves et partageant avec eux leurs travaux, allégeaient, par leur familiarité affectueuse, le poids de la servitude [2].» Il s'indigne contre le vieux Caton, vendant ses esclaves vieillis ainsi que des bêtes de somme. « Eh quoi? s'écrie-t-il, entre l'homme et l'homme, n'y a-t-il d'autre lien que celui de l'intérêt, et le champ de la bonté ne s'étend-il pas bien au delà des limites de la justice [3]? Pour moi, ajoute-t-il non sans chaleur, je ne voudrais pas vendre même un bœuf usé par le travail; à plus forte raison, n'irais-je pas, pour le plus mince des profits,

1. Vie de Lycurgue, 28 : Οὐ γὰρ ἄν ἔγωγε προσθείην Λυκούργῳ μιαρὸν οὕτω τῆς κρυπτίας ἔργον. Cf. Comparaison de Lycurgue et de Numa, § I, où il caractérise le fait ainsi : ὠμότατον καὶ παρανομώτατον. — 2. Vie de Coriolan, 24. — 3. Vie de Caton l'Ancien, 5; Cf. 21.

mettre un homme, un vieux serviteur, à la porte d'une maison devenue par l'habitude comme sa patrie. »

En présence de ces élans d'humanité, on a lieu de croire assurément, et l'on aime à se persuader que, si comme Fundanus, Plutarque a compris, un peu tard, l'avantage de traiter ses esclaves avec un sang-froid et une modération équitables, c'est cette douceur de procédés, conforme à sa nature, qu'il était arrivé à pratiquer, comme à recommander.

Ce qui nous confirme dans cette opinion, c'est qu'un véritable sentiment de bonté inspire sa manière de voir à l'égard des animaux, ces autres serviteurs de la maison domestique. Et, chose à noter, parce qu'elle n'est pas ordinaire chez lui, ce sentiment semble reposer sur l'examen approfondi d'un principe. Les animaux sont-ils doués de raison? Telle est la question qu'il se pose dans deux Traités importants, jugeant, à bon droit, que dans la façon dont l'homme doit se conduire envers l'animal, tout dépend de la solution de la question de principe.

Dans l'un de ces Traités, la question est enfermée dans le cadre ingénieux d'un entretien entre Circé, Ulysse, et l'un de ses compagnons. Circé, piquée des procédés du trop fidèle époux de Pénélope, lui a refusé net de rendre à ses matelots leur forme première, en donnant pour raison que les Grecs, depuis leur transformation, jouissent de la vie bien autrement qu'ils n'en jouissaient d'abord, et elle l'invite à interroger, pour s'en convaincre, Gryllus, le pourceau, qui se trouve justement là, à se chauffer au soleil. En effet, Ulysse fait part à Gryllus de ses bonnes intentions avec une expression de commisé-

ration sincère, mais un peu hautaine. Gryllus repousse ce témoignage de pitié; et comme Ulysse, se fâchant, lui reproche sa dépravation et sa folie : « Roi des Céphalléniens, pas de gros mots, » réplique noblement le pourceau; « discutons, je le veux bien : je connais les deux genres de vie et je n'aurai pas de peine à te prouver que le meilleur n'est pas celui que tu me proposes. — Soit, répond Ulysse; je suis prêt à t'entendre. — Et moi à parler [1]. » Là-dessus une discussion s'engage, dans laquelle, passant en revue les vertus de l'homme, Gryllus entreprend de démontrer que les animaux ne possèdent pas moins ces vertus que l'homme, et même qu'il les possèdent à un plus haut degré [2].

Ai-je besoin de dire que cette conclusion excessive n'est pas celle de Plutarque? Elle peut servir seulement à montrer en quel sens sa pensée ne répugne pas à incliner. Quant à la mesure exacte à laquelle il s'arrête, il faut la chercher dans le Traité où, sous ce titre : *Les animaux de terre sont-ils mieux doués que les animaux de mer?* la question, incidemment reprise à l'adresse des stoïciens, est sérieusement discutée.

Les stoïciens faisaient aux partisans de l'intelligence des bêtes trois objections :

1° L'immortel étant opposé au mortel, l'incorruptible au corruptible, l'incorporel au corporel, il est nécessaire qu'il y ait aussi un irraisonnable opposé au raisonnable; afin que, dans la multitude des con-

1. Les animaux sont-ils doués de raison? 1 à 3. — 2. Ibid., 3 à 10.

traires de la nature, celui-là ne soit pas le seul qui fasse défaut[1].

2° La raison, où elle est, doit être entière; et entre l'irraisonnable et le raisonnable, il n'y a pas de degré[2].

3° Enfin, accorder la raison aux animaux, c'est ébranler, soit les fondements de la justice, soit les bases de la vie sociale. En effet, de deux choses l'une : ou bien, étant admis que les animaux sont doués de raison, les hommes sont injustes, en les traitant comme ils le font; ou bien, s'ils les épargnent et s'abstiennent de les appliquer à leurs besoins, ils sont réduits à retomber dans la vie sauvage[3].

Plutarque résout ces trois objections par la bouche d'Autobule, qui dirige l'argumentation.

L'irraisonnable, dit d'abord Autobule, répondant par un principe au principe des stoïciens, est suffisamment représenté dans la nature par les êtres inanimés. Puis, descendant des sphères de la métaphysique, il se hâte habilement d'amener ses adversaires sur le terrain des faits d'observation, pour les mettre aux prises avec eux-mêmes. — Vous accordez aux animaux la sensation, dit-il, et vous leur refusez l'entendement; or l'une ne peut exister sans l'autre : votre Strabon lui-même l'a surabondamment prouvé. Admettons, d'ailleurs, que la sensation, pour être effective, n'ait pas besoin du concours de l'entendement : dès que l'animal n'aura plus que cette impression du moment qui lui fait discerner ce qui

1. Les animaux de terre sont-ils mieux doués que les animaux de mer? 2. — 2. Ibid., 4. — 3. Ibid., 6.

lui est utile de ce qui peut lui nuire, comment en conservera-t-il le souvenir, de manière à éviter l'un et à chercher l'autre? Vous ne cessez de répéter, nous étourdissant de vos définitions, que la résolution est la pensée fixe d'une chose qu'on veut effectuer, la préparation, un acte antécédent à l'action, la mémoire, la compréhension d'une chose antérieurement arrivée; d'accord : mais ces opérations supposent la participation de l'entendement; et elles s'accomplissent toutes chez les animaux. Bien plus, vous-mêmes, ne reconnaissez-vous pas en eux l'existence des passions? Vous punissez vos chiens et vos chevaux quand ils font quelque faute; et cela, non pour le plaisir de les corriger, sans doute, mais afin de leur imprimer ce sentiment de tristesse qu'on appelle repentir; or peut-il y avoir tristesse et repentir, où il n'y a pas réflexion, où il n'y a pas raison? Direz-vous que les animaux n'éprouvent pas réellement des affections de crainte, de colère, de plaisir, que le lion n'a que le semblant de la colère, le cerf, le semblant de la peur ; alors, pourquoi ne pas dire aussi qu'ils n'ont que le semblant de la vue, que le semblant de l'ouïe, que le semblant de la voix, en un mot, que le semblant de la vie[1]?

Autobule ne réfute pas avec moins de vivacité la seconde objection. Soutenir, dit-il, que tout être, que la nature n'a pas rendu susceptible de la raison parfaite, est privé de la raison, n'est-ce pas comme si l'on prétendait que le singe n'est point laid, parce qu'il ne réalise pas l'idée de la laideur parfaite?

1. Les animaux de terre..., etc., 3.

Nombre d'animaux sont supérieurs à l'homme, en force et en légèreté; d'autres ont la vue plus perçante, l'ouïe plus fine : dit-on, pour cela, que l'homme soit aveugle, sourd, impotent? Tout est, dans le monde, affaire de degré. Chez les animaux, la raison est faible, obscure, semblable à une vue troublée et ternie, essentiellement imparfaite : c'est la raison néanmoins, et elle est plus ou moins capable de progrès par l'éducation. Il n'y a pas jusqu'aux usages de la langue qui ne déposent en faveur de la perfectibilité des bêtes : pourquoi ne dit-on pas, en effet, qu'un arbre est plus susceptible d'instruction qu'un autre, comme on dit qu'un chien l'est plus qu'un mouton. Et il cite de nombreux exemples du développement de l'intelligence des animaux. Aussi bien, ajoute-t-il en lançant le trait du Parthe, est-il parmi les hommes, parmi les stoïciens eux-mêmes, est-il personne qui puisse se flatter de posséder la raison parfaite?

Il est plus difficile de concilier la raison des animaux avec la justice de l'homme, les égards auxquels ils ont droit avec les traitements dont ils sont victimes. Autobule ne se le dissimule pas. Toutefois, il commence par déclarer résolûment, fort de l'opinion d'Empédocle et d'Héraclite, qu'en principe, l'homme est coupable en maltraitant les animaux; puis il cherche « une voie de composition honnête » qui lui permette de disculper les hommes, sans sacrifier les animaux; et c'est Pythagore qui la lui fournit. On n'est pas injuste, dit-il d'après le philosophe de Sa-

1. Les animaux de terre..., etc., 4, 5.

mos, en punissant de mort les animaux nuisibles; on ne l'est pas davantage, lorsqu'on apprivoise les animaux domestiques et qu'on les emploie aux travaux auxquels la nature les a rendus propres. Quant à l'usage de manger la chair des animaux, il est certain qu'introduit d'abord par la nécessité, il est devenu, par l'habitude, bien difficile à détruire; mais ce n'est pas priver les hommes des ressources nécessaires à la vie, que de les détourner de se faire servir à leur table des plats de foie gras, de se divertir à voir des animaux se battre, de s'amuser à les faire mourir et surtout à arracher les petits à leurs mères. L'usage qu'on tire des animaux n'est pas injuste et mauvais en soi; ce qui est coupable et révoltant, c'est le goût de les faire souffrir par plaisir[1].

Ainsi, tandis que Gryllus, avec l'emportement bourru de son caractère et l'exagération paradoxale de l'intérêt personnel blessé, va jusqu'à prétendre que les animaux sont supérieurs à l'homme, Autobule se borne à soutenir, avec la mesure d'une conviction philosophique raisonnée, que les animaux sont doués de raison à un degré inférieur à l'homme et à des degrés divers entre eux, suivant leur nature et l'éducation qu'ils ont reçue[2]. Conclusion sage et appuyée sur une argumentation qui ne manque ni d'habileté ni de force. Sans doute, dans le détail de sa discussion, Autobule effleure trop légèrement certaines questions délicates. Est-il exactement vrai, par exemple, comme il l'affirme, que la sensation suppose

[1] Les animaux de terre..., etc., 8, 9. Cf. de l'Usage des viandes, I, 1, 4, 5, 7; II, 1, 2, 6, 7; De l'utilité des ennemis, 9. Propos de table, VIII, 7, 8, etc. — 2. Cf. Les animaux de terre..., etc., 37.

toujours la raison? L'enfant qui a des sensations dès qu'il ouvre les yeux à la lumière, entre-t-il aussitôt en possession de la raison, et n'avons-nous pas à tout âge des sensations que la raison ne dirige point, et, comme on dit, des sensations irréfléchies? D'autre part, le discernement, la mémoire, la prévoyance et le jugement des animaux ne tiennent-ils pas beaucoup de l'instinct? Enfin, l'éducation qui les forme, il est vrai, à des merveilles d'adresse, est-elle jamais arrivée à leur faire produire des opérations variées et suivies que la raison puisse reconnaître comme siennes? La perfectibilité dont ils sont susceptibles est-elle indéfinie? Leurs diverses facultés sont-elles de nature à recevoir un égal développement, et quelle en est la limite? Sur tous ces points, la critique aurait droit d'exiger davantage. Mais ici, comme souvent chez Plutarque, la précision absolue est le besoin qui le touche le moins. Il se joue à travers sa thèse. Il se plaît à accumuler les exemples et les observations, portant partout un charme exquis d'expression; en un mot, il aime les animaux, et c'est ce qui donne à son argumentation un attrait de séduction incomparable. On sent qu'il a vécu dans leur commerce. Il ne craint pas de les mettre de niveau avec les héros de la fable et de l'histoire[1]; il aime à retrouver en eux le type, souvent effacé chez l'homme, des passions de la nature[2]; il décrit avec émotion leurs chastes amours tout parfumés de l'haleine des fleurs et de la rosée du matin, leurs honnêtes ménages, leur sollicitude pour leur progé-

1. Les animaux de terre..., etc., 7 à 37. — 2. De l'amour des père et mère pour leur progéniture, 1.

niture, il les cite comme des modèles de toutes les affections de la famille[1]; et les bons traitements qu'il réclame pour eux ne sont, en quelque sorte, dans sa pensée, que la légitime récompense des leçons qu'ils donnent, par leurs exemples, dans la maison domestique[2].

Mais il est temps d'arriver à ce qui est le but même de la famille, à l'éducation des enfants.

Quels sentiments Plutarque apporte-t-il à cette partie de son œuvre? On aime tout d'abord à le constater : il a connu, il a goûté les émotions de l'amour paternel. Il comptait les enfants parmi les plus précieuses richesses de la famille, et nous savons qu'il estimait, par-dessus tous les bonheurs pour un père, celui de voir régner entre deux frères la bonne harmonie[3]. Il s'attache particulièrement à défendre contre les doctrines des épicuriens le désintéressement de l'amour des parents pour leurs enfants[4]; il se refuse à croire que ce sentiment puisse jamais s'éteindre dans le cœur de l'homme, si étouffé qu'il puisse être parfois sous les passions : tels dans les mines, dit-il, les filons d'or qui se cachent sous la terre dont ils sont recouverts, mais qui ne s'y perdent pas[5]. Avocat sincère de la meilleure des causes, il s'y abandonne jusqu'à trouver pour ceux qui la compromettent indignement des arguments qui tendraient à les justifier. Rousseau, se défendant d'avoir mis ses enfants à l'hôpital, aurait pu lui emprunter ce triste raisonnement, qu'il connaissait peut-être. « Si les pauvres abandonnent

1. De l'Amour des père et mère pour leur progéniture, 3. — 2. Ibid., 1. 2. — 3. De l'Amour fraternel, 4, 5, 6, 9, 10. — 4. De l'Amour des père et mère pour leur progéniture, 2, 4. — 5. Ibid., 3.

leurs enfants, c'est qu'ils craignent de les mal élever : regardant la pauvreté comme le plus grand de tous les maux, ils ne veulent pas leur en transmettre la succession[1]. » On ne saurait présenter un déplorable sophisme sous une forme plus spécieuse.

Nous avons, au surplus, de ses propres sentiments un double et irrécusable témoignage : je veux parler de *la Lettre à Apollonius sur la mort de son fils* et de la *Consolation à sa femme au sujet de sa fille; Lettre* souvent citée, *Consolation* admirée le plus souvent sans réserve.

Ce qu'était cet Apollonius, quel lien l'attachait à Plutarque, on ne le sait. Quoi qu'il en soit, Plutarque commence par s'ouvrir assez naturellement un chemin dans le cœur du malheureux père, frappé de la perte soudaine d'un enfant chéri. Lui aussi, il a connu et il appréciait la modestie, la sagesse de ce fils bien-aimé, sa piété envers les dieux, sa tendresse pour ses parents et ses amis. Aussi aurait-il craint de blesser une affliction si légitime, en cherchant prématurément à la consoler[2]. Mais aujourd'hui que le temps, qui adoucit tout, a dû tempérer l'amertume de la première douleur, il croit pouvoir offrir à ses méditations les conseils de la philosophie[3]. Entrant donc doucement en matière, il rappelle à Apollonius que la modération doit être la règle de la vie, que l'existence humaine n'est que vicissitudes, que la mort n'est pas un mal, que la vie la meilleure est celle qui a été non la plus longue, mais la mieux remplie, que

1. De l'Amour des père et mère pour leur progéniture, 5. — 2. Consolation à Apollonius, I. Cf. 3. — 3 Ibid., 2.

sa durée n'est rien au prix de l'éternité, qu'il faut savoir se résigner à la volonté des dieux, que la manière véritable d'honorer les morts, c'est de rester fidèle à leur mémoire, qu'il se doit à lui-même de revenir au calme et à la sérénité, qu'il le doit à sa femme, à ses parents, à ses amis, à son propre fils, lequel, du séjour qu'il habite et où il converse avec les dieux, ne peut le voir qu'avec regret s'abandonner sans mesure à sa peine[1]. Toutes ces considérations, peu originales sans doute, mais soutenues par des citations bien appropriées et éclairées par une multitude d'exemples, sont présentées avec fermeté, parfois même avec une certaine élévation ; et le cœur du père s'y révèle par quelques traits heureux.

Quant à la lettre à Timoxène, elle est véritablement empreinte d'un caractère de bonhomie touchante. « Je ne suis ni de bois ni de pierre, » dit-il[2], et l'on sent, en effet, qu'il est ému, lorsqu'il rappelle « la gentillesse de l'enfant, la façon gaye qu'elle avoit et du tout franche et naïve, n'ayant rien de cholère et de despit ; l'amour qu'elle rendoit à ceux qui l'aymoient, et la recognoissance qu'elle avoit envers ceux qui luy faisoient quelque bien ; la grâce avec laquelle elle prioit sa nourrice de bailler et présenter le têtin, non pas seulement aux autres enfants, mais aux petits pots mesmes qu'on lui donnoit, à quoi elle prenoit son esbat, et à tous ses jouets, comme ayant envie de faire part et mettre en commun ce qu'elle avoit de beau et plus agréable en toutes choses qui

1. Consolation à Apollonius, 3 à 37. — 2. Lettre à Timoxène, 2 (Traduction de la Boétie).

lui donnoient passe temps, les conviant par une grande courtoisie de manger à sa table[1]... » Il fait repasser devant les yeux de sa femme ces gracieuses images et y arrête son regard, témoignant en cela d'une connaissance délicate du cœur humain. Si l'on peut espérer, en effet, d'adoucir la douleur d'une mère en s'y associant, il ne faut pas entreprendre de l'étouffer en la raisonnant. Une voix a été entendue dans Rama, dit l'Écriture ; c'étaient des pleurs et des cris ; c'était Rachel pleurant ses enfants, et elle n'a pas voulu se consoler, parce qu'ils ne sont plus : *Noluit consolari, quia non sunt*[2]. Il est des peines dont l'âme humaine, par un de ses plus nobles instincts, tient à ne pas perdre le sentiment : la sympathie est l'unique soulagement qu'elles puissent et qu'elles veuillent supporter. Plutarque se garde donc bien « de tyrer hors et de rabastre de la mémoire de sa femme » les deux ans qui ont été le terme de la vie de « sa » Timoxène[3]; il recueille, au contraire, tout ce qui peut l'y rattacher par une pensée douce. « Et si sçay bien, lui dit-il, qu'après avoir eu quatre enfans masles, toy ayant grande envie d'avoir une fille, ceste ici nasquit, et me donna occasion de luy mettre le mesme nom que tu portes, aymé de moi uniquement[4]. » Il ne craint même pas de lui rappeler la mort prématurée de « l'aisné de leurs enfans et de leur beau Charion, qu'elle avoit nourry de ses propres mammelles et pour quy elle avoit enduré l'incision d'un têtin qui s'estoit fendu tout autour[5]. » Il l'en-

1. Lettre à Timoxène, 2. — 2. S. Matth., II, 18. — 3. Lettre à Timoxène, 9. — 4. Ibid., 2. — 5. Ibid., 5.

tretient dans ces souvenirs de sacrifice et d'amour, il veut qu'elle « s'y transfère [1] » incessamment, il y cherche pour elle une source de pieuse jouissance.

Toutefois, si sensible que soit cette note d'affectueuse tendresse, ce n'est pas celle qui domine. Comme à Apollonius, ce que Plutarque demande avant tout à Timoxène, c'est de ne se point départir de sa tranquillité d'âme accoutumée, de celle dont, à la grande admiration de tout le monde, elle a fait preuve après la mort d'Autobule et de Charion. C'est sa préoccupation la plus vive, il ne craint pas de le montrer. Il était à Tanagre, à quelques milles de Chéronée, quand la nouvelle de la mort de sa fille lui a été apportée par un messager de sa femme qui s'était égaré sur le chemin d'Athènes [2]; et au lieu de s'empresser lui-même, c'est un message qu'il songe tout d'abord à renvoyer. Il a peur de trouver sa maison en proie au trouble [3]. Que diraient les philosophes « qui le hantent et le cognoissent [4], » que diraient ses concitoyens, s'ils le voyaient, lui ou les siens, manquer publiquement aux règles de modération et de sagesse qu'il fait profession d'enseigner !

On n'est pas impunément un maître accrédité de philosophie. Plutarque n'en abdique jamais le rôle, et c'est particulièrement sous cet aspect que le père nous apparaît en lui. S'il n'est étranger à aucun des sentiments de l'amour paternel, s'il en a éprouvé et heureusement exprimé les plus délicates jouissances, les graves devoirs de l'éducation sont proprement la

1. Lettre à Timoxène, 8. — 2. Lettre à Timoxène, I. — 3. Ibid., 2. — 4. Ibid., 5.

part qu'il en revendique. Nous devons donc insister sur ce point avec quelque développement.

Par un effet même du caractère de sa renommée, l'usage a prévalu et prévaut encore aujourd'hui de placer en tête des Œuvres morales de Plutarque un traité sur l'*Éducation des enfants*, qui, selon toutes les vraisemblances, ne lui appartient point. Ce n'est pas que ce Traité soit tout à fait sans valeur. Les observations sensées, les idées pratiques n'y manquent point. Le pastiche d'ailleurs est assez habile; l'auteur connaissait Plutarque, le fond de sa doctrine, qu'il résume parfois avec une heureuse exactitude, le tour de son esprit, les procédés de sa méthode. Toutefois on s'explique avec peine comment des savants tels que Xylander, H. Estienne, Fabricius et Heusinger ont pu s'y méprendre. Leurs arguments ont été péremptoirement réfutés par Wyttenbach[1]. « Fond et forme » de l'opuscule, Wyttenbach a tout passé au crible d'une minutieuse critique, et il n'y a plus à revenir sur les questions techniques de composition et de grammaire qu'il a examinées[2]. Les questions techniques mises à part, ni l'étendue dé-

1. *Animadversiones in librum de Educatione puerorum;* judicium de auctore. Cf. Muret (*Variarum Lectionum* XIV, I), qui le premier a soulevé la question, et Ruauld : *Vita Plutarchi*, 20. Wyttenbach explique d'ailleurs en termes charmants l'erreur de ses adversaires : « Quisquis ad Plutarchi libellos morales accedit, » dit-il, « in hunc primum incidit; hunc legit novus et hospes in forma et oratione plutarchea ;... paucissimi, vel dicam nemo, finito volumine, ejus lectionem iterant; quod si plures fecissent, hunc libellum falsi nominis suspectum habuissent. » *Animadversiones*, p. 32.

2. Voici les arguments sur lesquels repose la conclusion de Wyttenbach. I. *Argumentum externum :* nul parmi les anciens, ne fait mention de l'ouvrage : « quod ut non maximum, ita non nullam habet vim : certe, non omittendum est. » p. 34. — II. *Argumenta interna* :

mesurée du Traité, qui embrasse dans son ensemble la vie de l'enfant depuis le jour où il a ouvert les yeux à la lumière jusqu'à celui où il prend place parmi les hommes, ni la sécheresse didactique des préceptes, ni l'esprit, plus latin que grec et moins latin que moderne, des considérations sur lesquelles ces préceptes sont appuyés [1], ne reproduisent les habitudes de rédaction un peu molle et prolixe dans le détail, mais toujours si judicieusement limitée dans le fond du sujet, du sage de Chéronée, sa diffusion si agréablement nourrie, sa bonhomie fine, son génie tout imprégné des traditions helléniques ; les qualités et les défauts de Plutarque ont une autre saveur. Qu'il nous suffise donc de rappeler ce Traité pour mémoire, et de signaler, dans le travail de l'auteur, les réflexions préliminaires sur la nécessité d'une vie chaste et pure pour les parents et sur les principes fondamentaux de toute éducation [2]; les observations sur les soins que la mère doit à l'enfant, sur le choix des domestiques

1° De materia quæ deest; le sujet est traité fort incomplétement, p. 36 à 43. 2° De materia quæ adest : le sujet est traité très-superficiellement; « ut nemo non unus ex multis paterfamilias leviter tinctus litteris, melius præciperet. » p. 43 à 48. 3° De distributione materiæ ; point de méthode ni de proportion, p. 49 à 50. 4° De argumentatione : aucun lien, beaucoup de lieux communs vulgairement présentés, p. 50 à 54. 5° De singulis verbis : un grand nombre de locutions rares qui ne se trouvent pas dans Plutarque, p. 56 à 57. 6° De orationis habitu : style travaillé, coupé, qui rappelle la manière d'Isocrate et non celle de Thucydide et de Platon, dont Plutarque se rapproche d'ordinaire, p. 57 à 61.

1. Voir notamment les chapitres : XXIII, sur le respect qu'on doit aux ouvrages des anciens; XXV, sur la part qu'il conviendrait de faire aux pauvres dans le bienfait de l'éducation; XXVI, sur l'interdiction des punitions corporelles, etc. — 2. De l'Éducation des enfants, 1, 2 et 6.

commis à sa garde[1], et sur la nécessité de mener de front la double éducation du corps et de l'esprit; enfin les conseils sur la conduite à tenir à l'égard du jeune homme, qu'il ne faut ni soumettre à un joug trop pesant ni affranchir d'une tutelle nécessaire, et sur l'obligation pour les pères de donner l'exemple des vertus qu'ils recommandent[2]. Au surplus, l'ouvrage fût-il de Plutarque, il n'y aurait pas lieu d'y insister davantage, la plupart des remarques qu'il contient n'étant que la reproduction sèche des observations ingénieusement développées par notre moraliste dans des œuvres authentiques et d'une plus haute portée[3]. Les Traités sur *la manière d'entendre les poëtes*, sur *la manière d'écouter*, et sur *les moyens de connaître les progrès qu'on fait dans la vertu*, adressés tous trois à des jeunes gens, ou faits pour des jeunes gens, voilà les sources où il faut chercher les idées de Plutarque en matière d'éducation.

Chez les anciens comme aujourd'hui, on le sait, la première éducation des enfants se faisait généralement dans la famille ou sous la surveillance de la famille. C'est à partir de la première adolescence seulement qu'ils appartenaient à l'école, et dès lors, la philosophie, et plus particulièrement la morale, était

1. De l'éducation des enfants, 8 à 12. V. Mgr Dupanloup, *Traité sur l'éducation* (6e édit.), t. I, p. 77. Cf. t. II, p. 184.— 2. De l'Education des enfants, 38 et 39. — 3. Qu'il nous soit permis, en terminant nos observations sur ce Traité, d'insister sur le vœu que Wyttenbach exprimait avec tant d'autorité. « Legatur a provectioribus iste libellus, ipsius cognoscendi causa;... non proponatnr tironibus, ut fere fit, vel ad institutionem prosæ orationis Græcæ, vel ad formandum antiquæ elegantiæ sensum, vel denique ad notitiam et consuetudinem omnis Plutarchi scriptis contrahendam. »

l'objet de leurs études. Toutefois on aurait craint « d'éblouir des esprits encore novices et tout imbus des préjugés de l'éducation des mères, des nourrices et des pédagogues, en les exposant, dès l'abord, au pur éclat des maximes de la philosophie[1]. » On s'attachait donc, dans la dernière période des études de l'enfance, à leur présenter une « lumière qui les préparât à fixer sans trouble le grand jour de la vérité[2]; » on les initiait à l'étude des maîtres de la pensée par l'étude des maîtres de l'imagination; on les menait par les chemins « doux fleurants » de la poésie dans les temples sévères de la sagesse.

Prenant son élève à ce passage de l'enfance à la jeunesse, Plutarque le suit pas à pas dans le cours de ses études d'adolescent; et comme toujours, il ne s'épargne pas aux prescriptions. Il lui enseigne, par le menu, quel profit il peut tirer de la lecture des poëtes, quelles dispositions il doit apporter aux cours publics de morale, comment il doit chercher à se rendre compte lui-même de ses progrès. Nous ne pouvons entrer dans l'analyse détaillée de ces préceptes; nous voudrions seulement marquer les traits essentiels de la méthode et l'esprit de la direction.

Les maîtres de la jeunesse n'étaient pas sans défiance au sujet des idées que l'étude de la poésie éveille dans une imagination naissante, des troubles qu'elle excite dans un cœur inexpérimenté. Plutarque ne méconnaît pas ce danger. Les jeunes gens,

1. De la Manière d'entendre les poëtes, 14. — 2. Ibid. Cf. De la Manière d'écouter, 2.

il le sait, ne sont, en général, que trop disposés à préférer aux écrits des philosophes sur la nature de l'âme, les fables d'Ésope et les histoires merveilleuses d'Héraclide et d'Ariston [1]. Mais l'abus des œuvres d'imagination doit-il en faire proscrire l'usage? Faut-il, comme Ulysse fit à ses compagnons, devant les rochers des Sirènes, boucher les oreilles des jeunes gens avec de la cire et les forcer de fuir à toute rame les parages de la poésie? — Non, répond le sage moraliste avec le remarquable esprit de mesure qui le distingue, le fils de Dryas, le sévère Lycurgue, ne fit pas preuve de sagesse, le jour, où, pour réprimer les désordres de ses sujets qui s'adonnaient à l'ivresse, il commanda d'arracher les vignes dans toute l'étendue de ses États : il n'avait qu'à rapprocher l'eau des sources pour ramener à la raison le dieu de la folie, comme dit Platon, par la main d'un autre dieu, le dieu de la sobriété. Le mélange de l'eau ôte au vin ce qu'il a de dangereux, sans lui enlever ce qu'il a de salutaire. Gardons-nous donc bien d'aller arracher et détruire la poésie, cette vigne féconde plantée et cultivée par la main des Muses. Là où la fable s'épanouit avec une confiance présomptueuse, réprimons cette exubérance; mais là où la douceur attrayante de la fiction ne doit pas être sans fruit, portons-y la philosophie et le mélange de ses leçons; enchaînons la raison des jeunes gens à de solides principes qui les empêchent de se laisser entraîner dans l'abîme par la voix des Sirènes [2]. — Or ces solides prin-

1. De la Manière d'entendre les poëtes, I. — 2. De la Manière d'entendre les poëtes, 1 et 2.

cipes que Plutarque développe avec une agréable variété d'exemples, peuvent être ramenés à trois. Se rappeler qu'il n'y a pas de poésie sans fiction, et, par suite, qu'il ne faut point s'abandonner sans réserve aux émotions qu'elle produit [1]; ne pas oublier que le vice, comme la vertu, est du domaine des poëtes, de même que le laid est, comme le beau, du domaine des peintres; songer, dès lors, qu'il faut chercher dans les peintures de la poésie non une leçon, mais un simple délassement, non la pureté morale de l'image, mais seulement l'exactitude de la ressemblance [2]; comprendre, enfin, que le sens des mots est souvent modifié par la nature des situations, et que les sentiments ne valent que par l'usage que le poëte en fait [3] : telles sont les règles qu'il propose. Un mot les résume: contre les entraînements de l'imagination, il veut qu'on en appelle aux lumières et aux conseils de la réflexion.

L'âge venu de fréquenter les cours publics de morale, il ne se contente plus pour le jeune homme des réflexions provoquées par le commentaire d'un auteur étudié dans une lecture commune. Il commence à le livrer à lui-même. Mais proportionnant la responsabilité qu'il lui impose à la liberté qu'il lui laisse [4], il ne l'affranchit des exigences d'une tutelle étrangère que pour le soumettre au joug non moins impérieux de la raison. Il ne l'abandonne pas d'ailleurs à ses propres forces; il l'invite à aller, chaque jour, s'entretenir avec le philosophe dont il suit les cours,

1. De la Manière d'entendre les poëtes, 2, 3. — 2. Ibid., 3, 4. — 3. Ibid., 4 à 13. — 4. De la Manière d'écouter, 1.

pour lui confier ses défaillances, pour lui demander ses avis[1]. En même temps, il exige qu'au sortir de chaque leçon, il achève, par un sincère retour sur lui-même, le travail qu'a commencé la parole du maître[2]. « Que penserait-on, dit-il, d'un homme qui, allant chercher du feu chez son voisin, et trouvant l'âtre garni, y resterait à se chauffer, sans plus songer à retourner dans sa propre maison? Telle est l'image du jeune homme qui, s'en tenant au plaisir de suivre les cours d'un philosophe, croirait assez faire en demeurant tranquillement assis auprès de lui : il pourrait retirer de ces entretiens une apparence de savoir, semblable à la rougeur dont le feu nous colore; mais la chaleur intérieure de la sagesse ne détruirait pas la rouille et les ténèbres de son âme. » Il faut qu'il médite les idées qu'il a entendu développer, qu'il s'en pénètre, qu'il se les approprie. L'effort personnel est le premier degré de la sagesse.

Enfin convaincu que, contrairement aux paradoxes des stoïciens, l'homme ne se transforme pas miraculeusement en un jour et à son insu, mais que la vertu est le prix de la lutte persévérante, et que l'âme a la conscience du moindre de ses progrès[3], Plutarque analyse un à un, à son élève, tous les symptômes qui peuvent lui donner le sentiment de ses améliorations. Le chemin de la sagesse commence-t-il à lui paraître moins rude? après en avoir été un moment écarté par un établissement, un voyage, une amitié, un service public, éprouve-t-il le pressant besoin d'y

1. De la manière d'écouter, 16, 17. — 2. Ibid., 17. — 3. Sur les Moyens de connaître les progrès qu'on fait dans la vertu, 1 à 4.

revenir? trouve-t-il en lui la force de résister à ceux qui viennent lui dire avec affectation que tel ou tel jouit, à la cour, de la plus haute fortune, qu'il a fait un mariage opulent, qu'il a paru dans la place publique, suivi d'une nombreuse escorte, pour y prendre possession d'une charge ou pour y plaider une affaire importante? commence-t-il, dans ses études, à s'attacher au fond des choses et à tirer de ses lectures, histoire ou poésie, tout ce qui peut contribuer à l'apaisement des passions? l'habitude de réfléchir lui a-t-elle appris à saisir promptement dans tout ce qu'il voit un salutaire exemple de vice ou de vertu? Qu'il ait confiance et prenne courage : c'est un progrès[1]. Ce sera un progrès plus sérieux encore, d'en être arrivé à ne plus prendre la parole dans les cours par esprit d'entêtement, pour le plaisir de discuter, ou par amour-propre, dans le but de briller; à parler en présence d'une assemblée plus ou moins nombreuse, sans concevoir de honte, ni se préoccuper des applaudissements; à recevoir les critiques et les reproches aussi tranquillement que les éloges; à ne chercher le prix de la vertu que dans la jouissance intime d'une bonne conscience; à s'avouer ses fautes à soi-même et à les confesser sincèrement à un directeur éclairé. Il aura fait un nouveau pas, quand ses songes mêmes ne lui présenteront plus que des images pures et honnêtes; quand, examinant l'état de ses passions, il

1. Sur les Moyens de connaître les progrès qu'on fait dans la vertu, 4 à 8. Cf. Les préambules des Traités sur les moyens de se corriger de la colère, sur la vertu morale, sur le vice et la vertu, etc.

reconnaîtra que les bonnes ont pris l'avantage sur les mauvaises, et que la raison les règle toutes; quand l'exemple des gens de bien excitera en lui un sentiment d'émulation; quand il se plaira à les consulter au fond de son cœur et à se les représenter comme des témoins vivants de sa conduite; quand il recherchera leur commerce; quand il mettra son bonheur à les laisser pénétrer dans le détail de sa vie; quand, enfin, privé du père ou du maître qui l'ont élevé, sa plus douce pensée sera de regretter qu'ils ne soient plus là pour jouir de la vue de leur œuvre [1]. Mais où il pourra se rendre le témoignage qu'il touche presque au but, c'est lorsqu'il sera devenu plus difficile pour lui-même que tout le monde. Trop éclairé pour proposer à son élève un idéal de sagesse irréalisable, Plutarque s'attache cependant à lui donner le goût et le besoin d'une certaine perfection. « Celui qui désespère de jamais devenir riche, dit-il, compte pour rien les petites dépenses, parce que les épargnes qu'il pourrait faire n'en vaudraient pas la peine; mais quand on a l'espérance d'arriver tôt ou tard à la fortune, plus on sent qu'on s'en approche, plus on amasse. Ainsi veille-t-on sur ses fautes avec d'autant plus de rigueur, qu'on est plus près de n'en plus commettre... On emploie indifféremment, pour un mur de clôture, le premier bois venu, les pierres les plus communes et jusqu'à des débris de colonnes funéraires. Tels les gens vicieux construisent leur existence d'actions de toute espèce. Mais ceux qui ont

[1] Sur les Moyens de connaître, etc., 12 à 16.

établi sur une base d'or les fondements de leur vie, semblables à des architectes qui bâtissent un temple ou un palais, ceux-là n'admettent rien au hasard dans la construction de leur édifice : ils dirigent, ils disposent toutes leurs actions suivant la règle de la droite raison, estimant, à juste titre, comme l'artiste Polyclète, que la partie la plus difficile, la plus délicate à faire dans la statue, ce sont les ongles [1]. »

L'ensemble de ces préceptes nous offre donc, on le voit, un Traité complet d'éducation, dans la plus grave et la plus large acception morale du mot. Respectant l'œuvre de la nature, mettant à profit avec mesure toutes les forces de l'intelligence des jeunes gens, prévenant les écarts de l'imagination par les conseils de la réflexion, provoquant son élève, dès qu'il est en âge, à l'effort personnel, l'encourageant par la satisfaction du progrès accompli, l'excitant par la perspective et l'ambition d'une amélioration nouvelle, toujours prêt à lui apporter son aide et l'invitant à la lui demander, mais retirant graduellement sa main, Plutarque arrive peu à peu à établir le jeune homme en possession de lui-même et à lui remettre la direction de sa vie.

Sous cette tutelle discrètement prolongée, le jeune homme a atteint, en effet, l'âge de la première maturité. Il a quitté le toit domestique. Le plus souvent, suivant les lois de la nature, le vide s'est fait au-dessus de sa tête [2]. Il est devenu chef de famille, et son tour est arrivé de rendre les soins qu'il a reçus.

1. Sur les moyens de connaître, etc., 17. — 2. Ibid.. 16.

En même temps, il est entré dans la vie civile et politique. C'est là que nous le retrouverons homme et citoyen.

Ainsi que j'en avais annoncé le dessein, je me suis abstenu, dans cet exposé, de toute comparaison. J'ai voulu embrasser d'une même vue l'ensemble de la famille, tel que Plutarque nous en offre le tableau dans celles de ses œuvres qui ont directement trait ou qui touchent aux relations et aux affections de la vie domestique. Si maintenant, rassemblant d'un coup d'œil les observations et les préceptes de notre moraliste, nous les rapprochions des doctrines de ses prédécesseurs et de ses contemporains, à quelles conclusions ce rapprochement nous mènerait-il? C'est ce qui nous reste à examiner.

« Jusqu'à Socrate, dit Cicéron, la philosophie enseignait la science des nombres, les principes du mouvement, les sources de la génération et de la corruption de tous les êtres; elle recherchait avec soin la grandeur, les distances, le cours des astres, enfin les choses célestes; Socrate, le premier, la fit descendre du ciel et l'introduisit non-seulement dans les villes, mais jusque dans les maisons[1]. » Si les Sages, en effet, dans leurs maximes et les poëtes gnomiques dans leurs sentences, si Pythagore, dans ses Vers dorés, avait exprimé d'utiles vérités sur les devoirs et les affections de la vie privée[2], c'est de l'enseignement de Socrate que date seulement, selon

1. *Tusculanes*, V, 4. Cf. Platon : *Phédon*, § 45; *Apologie*, § 3; Xénophon, *Mém.*, liv. I, chap. I, § 11 à 15. — 2. Jamblique : *de Vita Pythagori*, 158. V. Ad. Garnier, *de la Morale dans l'antiquité* : les Sages de la Grèce, p. 31 à 37.

l'expression de Cicéron, l'introduction de la philosophie dans la famille. Quelle part, dès lors, les plus grands de ses disciples lui avaient faite dans leurs spéculations, nul ne l'ignore. Malgré la place que l'éducation des femmes tient dans la *République* et dans les *Lois*, ce n'est pas dans Platon, sans doute, qu'il faut chercher l'analyse des sentiments sur lesquels repose la constitution du foyer domestique. Mais ceux qui ont le mieux expliqué la complexité de l'âme humaine, y ont-ils découvert rien d'essentiel que l'auteur de la *Morale à Nicomaque* n'eût exprimé le premier, avec autant de finesse que de force. Et quoi de plus riche en observations délicates sur les affections naturelles, que l'*Économique* de Xénophon? Aucun des principes qui servent de fondement aux préceptes de Plutarque n'était donc nouveau dans la philosophie grecque : l'égalité morale des deux sexes avait été reconnue; la nature et la valeur relative des diverses affections qui attachent l'homme à l'homme, comme enfants, parents, frères, amis, serviteurs, avaient été déterminées [1]. Restait pour le moraliste la tâche de tirer de la doctrine des maîtres tout ce que la morale pratique y pouvait puiser de sages prescriptions et de conseils salutaires : tâche modeste, mais éminemment utile. Plus d'un paradoxe, en effet, s'était glissé au milieu des vérités mises en lumière par les spéculations incompa-

1. Xénophon : *Économique*, III, 12 et suiv.; VII, VIII, IX. Aristote : *Morale à Nicomaque*, VIII, IX; *Grande Morale*, II, 13 à 19; *Morale à Eudème*, VII, 1 à 12. Cf. P. Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et dans les temps modernes*, liv. I, II, § 2; ch. III, § 2.

rables d'Aristote et de Platon. Recueillir en un code de préceptes acceptables pour le cœur et pour la raison, et mettre à la portée commune le plus pur de leur enseignement : tel est le rôle qui, dans le développement de la morale antique sur les affections de la famille, demeurait à prendre, et où il nous semble que Plutarque est parvenu à se faire une place supérieure par un agréable éclectisme de bon sens.

Nul d'ailleurs, parmi les représentants de la sagesse grecque, nul peut-être n'a eu de la solidarité de la famille un sentiment plus juste. Embrassant dans son sein ou sous sa tutelle tous ceux que les affections ou les besoins de la nature groupent autour du même foyer, la famille forme, dans l'ensemble des œuvres de Plutarque, un corps dont tous les membres sont étroitement unis. L'épouse d'Ischomaque, chez Xénophon, reine abeille dans la ruche, doit surtout veiller à l'accroissement des biens de la maison[1]; la femme de Pollianus, chez Plutarque, initiée aux études les plus délicates et les plus élevées de son mari, partage avec lui la direction morale de la famille. D'un autre côté, le lien qui a enchaîné l'époux à l'épouse ne rompt pas celui qui attache le frère au frère ; l'ami est un frère d'adoption ; l'esclave est un hôte de la maison ; les animaux eux-mêmes y ont leur place ; et tous, par leurs lumières, par leur affection, par leur dévouement, par leurs exemples, tous concourent au bonheur de la vie commune et en recueillent, à des degrés divers, le bénéfice.

1. Xénophon, *Économ.*, VII.

Solidarité intime et d'autant plus forte, qu'elle trouve en elle-même sa satisfaction et sa fin. Platon avait confondu la famille avec l'État; même dans *les Lois*, il persiste à soutenir la nécessité pour l'État de pénétrer dans l'intérieur de la famille; et si, mieux inspiré, dans cette dernière expression de sa pensée, pour l'épouse et pour la mère, il les relève jusqu'à inventer à leur honneur des magistratures étranges, à quels dégradants désordres n'avait-il pas commencé par les livrer[1]? Aristote, supérieur à Platon quant à l'intelligence et à l'analyse des sentiments de la famille, distinguait, en principe, la famille de l'État; sa pensée toutefois est restée un peu obscure sur ce point, si bien que l'on a pu dire, non sans exagération, il est vrai, que « l'homme dont il nous retrace l'idéal, n'est ni père, ni fils, ni mari; qu'il n'est même homme que dans la mesure où les vertus de l'homme s'accordent avec celles du citoyen[2]. » Plutarque, nous le verrons, n'isole point la famille dans la cité, mais il ne l'y confond pas non plus. Pour lui, la famille n'est pas seulement un degré dans la hiérarchie de l'État; c'est, à son degré, un centre qui a son développement propre. Si, çà et là, il intéresse indirectement l'ambition politique de l'homme à la direction de la famille[3], en lui montrant que celui-là ne saurait

1. Platon, *République*, V, VI, VII. Cf. Janet, ouv. cité p. 62 et suiv., 72 et suiv. — 2. Aristote, *Polit.*, liv. I, ch. I, § 1. — 3. Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, tome I[er], p. 206). Cf. Janet, ouvr. cité, p. 131 et suiv.

obtenir la confiance de ses concitoyens, qui ne commence point par mériter celle de ses parents, c'est dans les douces et sereines jouissances du foyer domestique qu'il lui fait voir la véritable récompense de sa sollicitude et de ses soins[1]. Ce n'est point seulement par un calcul d'intérêt, comme Socrate[2], c'est surtout par un sentiment de mutuelle affection et par les joies que cette affection procure, qu'il unit le frère au frère. Dans ses préceptes sur l'amitié, suivant l'admirable doctrine d'Aristote[3], c'est à l'utilité morale et au charme de son commerce intime qu'il mesure les services de l'ami. Enfin l'éducation dont il trace les règles, sans négliger de préparer l'enfant à devenir un bon citoyen, a surtout pour but de former en lui les qualités de l'homme.

Plutarque a donc fait autre chose que de puiser avec discernement dans le trésor d'observations accumulées avant lui par la science et la sagesse de plusieurs siècles; sur le terrain préparé par les travaux des maîtres, il nous paraît avoir contribué à établir, sans plan régulier, mais avec un sens très-net de l'ensemble et une rare sûreté de vue dans le détail, les fondements de la famille, telle que nous la concevons aujourd'hui, solidaire dans tous ses membres et indépendante de l'État, vivant dans une intime union et de sa vie propre[4].

D'autre part, sa doctrine, comparée à celle de ses

1. Préceptes de mariage, 43; de l'Amour fraternel, 7. — 2. Xénophon, *Mémor.*, II, 3; Cf. *Cyropédie*, VIII, 7. — 3. Aristote, *Morale à Nicomaque*, VIII, 8, § 4. — 4. Cf. P. Janet : *la Famille*, 6e édit.

contemporains, n'a-t-elle pas sa marque reconnaissable entre toutes?

L'esprit de la morale antique, pris à sa source première, avait quelque chose d'exclusif et d'étroit. Garde ce qui t'appartient ; expose-toi avec prudence, discerne l'occasion ; ne dis pas ce que tu veux faire, car si tu ne réussis pas, tu seras raillé ; ne cautionne personne, car caution engendre dommage ; aime, comme si tu devais haïr un jour, hais comme si tu devais un jour aimer, disaient les Sages[1]. Régler son âme, tel était le but suprême de leurs préceptes. Profondément imbu de l'esprit de la tradition, Plutarque pousse parfois l'application de ce principe jusqu'à la rigueur. C'est ainsi qu'il n'éprouve aucun scrupule à nous donner le conseil de nous décharger sur des ennemis de nos mauvaises passions; c'est ainsi encore que, dans ses procédés envers ses propres esclaves, il est moins occupé de ce qu'il leur doit comme homme, que de ce qu'il se doit à lui-même comme philosophe. Si cette pensée de perpétuel retour vers soi-même ne se montre pas également à découvert dans ses divers Traités, dans tous on la sent. En d'autres termes, il ne faut chercher dans ses préceptes ni l'ampleur ni la générosité des vues de Sénèque, de Musonius, d'Épictète ou de Dion.

Mais ce qui lui manque d'élévation et de largeur dans les vues générales, ne le rachète-t-il pas, en

1. Sosiade chez Stobée. Édit. Tauchnitz, t. I, p. 92 ; Thalès, *ibid.*, p. 90; Pittacus, *ibid.*; Chilon selon Aulu-Gelle (*Nuits attiques*, liv. I, ch. III); Bias, selon Diog. Laerce, liv. I, ch. v, § 87; Démét. de Phalère (Stobée), et Cicéron, *de l'Amitié*, 16. Cf. Valère Maxime, VII, 3. V. Garnier, ouvr. cité, p. 24 à 26.

quelque mesure, dans le détail des prescriptions pratiques, par la douceur et l'humanité du sentiment? Si, conformément à l'esprit de la tradition, il retient la femme dans le gynécée, s'il la subordonne à l'autorité souveraine du mari, avec quelle grâce aimable il lui fait comprendre la nécessité de la réserve et de l'abnégation qu'il lui impose; comme il la relève dans sa dignité, en l'associant à la direction de l'éducation des enfants! Qui a rédigé avec un plus agréable mélange de gravité et de délicatesse le code de l'union conjugale? « Les vertus des femmes, écrivait une mère à sa fille, sont difficiles, parce que la gloire n'aide pas à les pratiquer. Vivre chez soi, ne régler que soi et sa famille, être simple, juste et modeste : vertus pénibles, parce qu'elles sont obscures. Il faut avoir bien du mérite pour fuir l'éclat, et bien du courage pour consentir à n'être vertueux qu'à ses propres yeux [1] ! » Plutarque donne à ces vertus du foyer un attrait généreux, une simple, mais réelle grandeur. Pour lui, comme pour Montaigne, comme pour Érasme [2], le mariage est « une compaignie plus encore d'amitié que d'amour, » mais dont l'austérité n'exclut pas la douceur. Pour lui encore, comme pour Montaigne, « la touche d'un bon mariage et sa vraye preuve regarde le temps que la société dure, si elle a esté constamment doulce, loyale et commune [3]. » C'est avec le même charme de

1. Mme de Lambert, *Conseils à sa fille*, I, 107. — 2. Érasme, *de Matrimonio christiano*. — 3. Musonius, apud Stob., LXIX, 23; Cf. LXVII, 20; LXXX, 14; Appendice, XVI, 117; Sénèque, *Des Bienfaits*, II, 18; *De la Constance du sage*, I, 7; St Paul, *Épit. aux Éphésiens*, V, 22, 23, 25; *aux Corinthiens*, I, VII, 3, 4.

sentiment qu'il trace les règles de la concorde fraternelle. Il vivifie, par l'esprit de piété filiale, l'usage qui attachait les frères à la pierre du foyer héréditaire; il rend une âme aux traditions religieuses dont le respect s'était conservé dans les mœurs, mais dont le sens s'était affaibli dans les cœurs. Plus délicate était la question de l'esclavage. Aristote avait justifié l'esclavage comme un élément d'organisation sociale naturel et nécessaire. Si Platon, en principe, s'était abstenu d'en réprouver, comme d'en justifier l'institution, de fait, il l'acceptait[1]. Comme Platon, Plutarque laisse la question de principe indécise, et paraît reconnaître, par son silence, la légitimité d'une iniquité hautement condamnée par la grande école stoïcienne de son temps[2]. Mais la persuasive douceur des règles de conduite qu'il s'impose ne contredit-elle pas, avec autant de bonheur que de sagesse, la sécheresse de ses raisonnements dogmatiques? Aux dures maximes de Caton envoyant pêle-mêle au marché le bœuf et l'esclave vieillis, quand, sans sortir du cercle de la civilisation antique, on veut opposer le langage de l'humanité, à qui en appelle-t-on d'ordinaire, si ce

1. Aristote, *Politique*, liv. I, ch. II, § 4, 7, 13, 14, 15; Wallon : *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, partie I, ch. XI. — 2. Sénèque, *Épîtres*, 47. Cf. 31, 44, 95; *De la Colère*, III, 5. Cf. I, 15; II, 25; III, 35; *Des Bienfaits*, III, 18, 19, 22, 28; VII, 4; Epictète : *Entret.*, I, 13; II, 8, 10; IV, 1; — Dion Chrysostome : *Discours*, 6, 10, 14, 15. Cf. V. Maxime, III, ch. III, § 7; VI, ch. VIII. Pétrone, *Satiricon*, I, 39, 71. Quintilien. *Inst. Orat.*, III, 8. Pline le Jeune, *Lettres*, I, 4; V, 19; VIII, 16. Martial, *Epigr.*, I, 102, 4. Tacite, *Hist.*, I, 2. Juvénal, *Sat.*, VIII, 27; XIV, 15 et suivants. St Paul, *Épît. aux Galates*, III, 28. V. Wallon, ouvrage cité. IIIe partie, chap. I, et la discussion de M. Denis (ouvrage cité), tome II, pages 81 et suivantes.

n'est à la protestation émue du sage de Chéronée, abritant sous son toit, jusqu'au dernier souffle, le vieux serviteur malade, et de la maison qu'il sert lui faisant une patrie?

Telle est, en lui, cette inspiration du sentiment qu'elle triomphe même, sur certains points, de sa fidélité à la tradition. Platon n'accordait aux animaux que l'âme végétative et l'âme sensitive[1]. Des deux facultés qu'il distinguait dans l'âme, Aristote ne leur attribuait que celle de concevoir des images; il leur refusait celle de faire des raisonnements[2]. Les stoïciens leur déniaient tout; Sénèque ne les avait relevés de cette déchéance qu'à travers mille contradictions. Pour mériter la reconnaissance, disait-il, ce n'est pas assez d'être utile, il faut vouloir être utile, et c'est pour cela qu'aux animaux on ne doit rien[3]. Il n'est pas moins difficile de tirer du traité de Philon des conclusions nettes; la réfutation qu'il oppose à son neveu Alexandre n'est qu'une compilation, il le dit lui-même, des opinions d'Aristote et de Platon rapprochées des textes de la Bible, avec lesquels il cherche à les accorder[4]. Un autre contemporain de Plutarque, Maxime de Tyr, refuse péremptoirement aux animaux l'intelligence. Ils ont, dit-il, la force en partage, mais ils ne participent en rien à l'entendement[5]. Enfin, parmi les philosophes postérieurs à notre mo-

1. Platon, *Timée, Protagoras.* — 2. Aristote, *Des parties des animaux*, II, 4. Cf. Plutarque, *De la Vertu morale*, 11; *Des Opinions des philosophes*, V, 20. V. L. Brédif, *De anima brutorum quid senserint præcipui apud veteres philosophi.* 1863. — 3. Sénèque, *Épît.* 121, 124. Cf. *De la Colère*, 1, 3, 4; *des Bienfaits*, IV, 5, VI, 7. — 4. Philon, *Alexandre*. Édit. Tauchnitz, t. VIII. — 5. Maxime de Tyr, *Dissertations*, 41, § 5.

raliste, tandis que Plotin, comme Philon, ne fait guère que reproduire les conclusions des chefs de l'Académie et du Lycée, en se rattachant plus particulièrement à Platon, Porphyre, se portant à l'extrémité contraire, accorde tout aux bêtes, raison et parole, et il refuse à l'homme le droit de se nourrir de leur chair. Plus hardi, sur ce point, que ses maîtres, plus sage que ses contemporains, et se laissant conduire par la logique de son cœur non moins que par le résultat de ses observations, Plutarque prend la défense des animaux, diversement doués, suivant lui, d'un certain degré de raison selon leur espèce; et ses Traités sont restés comme le dernier mot des anciens sur la question. Lorsque, à la renaissance de la philosophie, le problème de l'âme des bêtes est repris et discuté, c'est lui que l'on invoque, c'est lui que l'on combat : Montaigne le prend pour patron[1], Bossuet pour adversaire[2]. Séparé par un abîme de l'école moderne pour laquelle la raison de l'homme n'est que l'instinct de l'animal graduellement agrandi[3], il ne saurait non plus se concilier avec la doctrine cartésienne, dont Bossuet se faisait l'interprète, quand il comparait les animaux « aux horloges et aux autres machines ingénieuses où l'industrie réside tout entière dans la main souveraine de l'artisan suprême qui les a faites. » Bien que, sur certains points essentiels, son argumentation manque de précision, au fond, sa pensée,

1. Montaigne, *Essais*, II, 12. Cf. II, 11 à la fin, I, 20. — 2. Bossuet, *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. V — 3. Darwin, *l'Origine des bêtes*. Cf. *Revue des Deux Mondes*, 1er sept. 1873; *le Sens du beau chez les bêtes*, par Ch. Levêque.

il est aisé de le reconnaître, n'est autre que celle de Pascal reconnaissant dans les animaux le don de l'intelligence, mais maintenant « ce don dans un ordre de perfection bornée[1] »; ou plutôt, on n'en saurait trouver une traduction plus fidèle que ces vers du discours à Mme de la Sablière. Pour moi, dit le fabuliste réfutant ceux qui soutenaient que « les bêtes n'ont pas d'esprit » :

> ... Pour moi, si j'en étais le maître,
> Je leur en donnerais aussi bien qu'aux enfants :
> Ceux-ci pensent-ils pas dès leurs plus jeunes ans?
> Quelqu'un peut donc penser, ne se pouvant connaître.
> Par un exemple tout égal,
> J'attribuerais à l'animal,
> Non point une raison selon notre manière,
> Mais beaucoup plus aussi qu'un aveugle ressort.[2]

Plutarque est le La Fontaine de l'antiquité.

A côté, au-dessus peut-être de cette remarquable douceur de procédés, un autre trait le distingue : la rectitude du sens moral. S'il faut juger de la doctrine de Sénèque sur l'amitié par les remarques éparses dans ses œuvres, certes, il se faisait une juste idée de la grandeur et de la force de ce sentiment; mais, parmi des observations délicates et profondes[3], combien de dialectique mal employée, que de sophismes[4]! Cicéron lui-même, dans son *Lélius*, si heureusement inspiré de la doctrine d'Aristote[5], n'avait pas échappé, on le sait, à des discussions de regrettable casuistique[6]. Il est des cas où

1. Pascal, *Traité du vide*.— 2. La Fontaine, *Fables*, XI.— 3. Sénèque, *des Bienfaits*, VI, 34; VII, 12. *Épît.* 3, 6, 9, 48. Cf. Fragm. dit. Lemaire, t. IV, p. 408. — 4. Sénèque, *des Bienfaits*, VII, 4; Epît. 74, 55 — 5. Cicéron, *de l'Amitié*, 6 à 9, 19, 20.— 6. Id. ibid., 47.

il faut céder à la prière, même injuste d'un ami, dit-il, ouvrant la porte au plus dangereux système de complaisance[1]. Ailleurs, il n'hésite pas à sacrifier le parent à l'ami[2]. Plutarque ne méconnait pas que l'amitié comporte certaines faiblesses. Il fait volontiers la part aux entraînements de ces affections instinctives, que Gœthe a appelées si heureusement les affinités secrètes; mais il ne permet pas qu'on ferme l'oreille à la voix du sang[3], et trouvant sur son chemin le mot de Périclès : « Je suis votre ami jusqu'à l'autel, » il le condamne hautement. L'ami, dit-il, doit aider son ami dans ses généreux projets, non dans ses desseins coupables; témoigner pour lui, non se parjurer; partager ses disgrâces, non ses injustices; vis-à-vis d'un ami, comme vis-à-vis de tout le monde, il est des cas où il faut savoir dire non[4]. D'un autre côté, sans raffiner sur les sentiments, Plutarque en démêle avec une merveilleuse sagacité tous les artifices. Les hypocrites de l'amitié, les flatteurs, ont-ils jamais été démasqués d'une main plus sûre? « Les choses nous abusent, écrit Sénèque à Lucilius : combien la flatterie ressemble à l'amitié! elle s'insinue jusqu'au fond de notre cœur, et nous charme en nous empoisonnant. C'est cette ressemblance qu'il faut m'apprendre à démêler[5]. » On ne saurait mieux faire comprendre la délicatesse du problème et la nécessité de le résoudre. Mais Sénèque

1. Cicéron, *des Devoirs*, III, 10. — 2. Cicéron, *de l'Amitié*, 5. — 3. De l'Amour fraternel, 20. — 4. De la Distinction du flatteur et de l'ami, 23. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, 1, 2. — 5. Sénèque, *Épit.* 45. Cf *Quest. natur.*, 4, Préface.

s'en tient là. Aristote lui-même, dans sa morale à Nicomaque, ne fait que toucher, en passant, la question[1]. Plutarque l'aborde, tranche dans le vif, et déjoue toutes les ruses de la flatterie avec autant de fermeté que de grâce et de finesse.

Cette agréable justesse de sens pratique est particulièrement le mérite de ses Traités d'éducation. Rarement préceptes plus solides de direction pédagogique ont été présentés avec plus d'attrait. Un Père de l'Église, repassant sur les traces de Plutarque, a pu rajeunir la vertu de ses conseils sur la lecture des œuvres d'imagination; il n'en a fait oublier ni l'esprit judicieux ni le charme : le brillant interprète de la morale évangélique n'a trouvé que des fleurs à glaner dans le champ moissonné par le moraliste païen[2]. Même sous les fausses couleurs données à son génie par l'auteur apocryphe du Traité de l'*Éducation des enfants,* Plutarque, du seizième au dix-huitième siècle, de Montaigne à Rousseau, a régné en maître dans les écoles, et aujourd'hui encore, ne voudrait-on pas voir gravée en tête de tous nos livres, cette maxime qui est, pour ainsi dire, l'âme de sa méthode : L'intelligence des jeunes gens n'est pas un vase à remplir, c'est un foyer qu'il faut échauffer[3]. On a pu, de nos jours, approfondir avec une grâce spirituelle, un ingénieux bon sens, la question des rapports des pères et des enfants[4]; on a pu rat-

1. Morale à Nicomaque, VIII, 8. — 2. Saint-Basile, *Homélie sur le bon usage à tirer des auteurs profanes.* — 3. Plutarque, *de la Manière d'écouter*, 18. — 4. Saint-Marc Girardin, *Cours de littérature dramatique, ou de l'usage des Passions dans le drame;* Cf. 8 à 13, 20 à 22; Legouvé, *les Pères et les enfants.*

tacher les principes de l'éducation à une origine plus haute[1]. Mais nul ne nous paraît avoir mis plus heureusement en lumière ces deux vérités fondamentales, trop souvent oubliées : d'une part, que l'œuvre de l'éducation, embrassée dans son ensemble, est avant tout une œuvre morale, qui, par l'esprit, doit arriver au cœur ; d'autre part, que le temps et l'effort personnel en sont les éléments nécessaires et les indispensables conditions.

En un mot, si, dans l'ordre des sentiments et des devoirs de la famille, la morale compte, parmi les philosophes de l'antiquité, des interprètes d'un accent plus généreux, d'une portée plus haute, elle n'a pas, à notre sens, de représentant plus judicieux, plus fin, ni plus aimable. Fondés sur une observation pénétrante et sagace des lois et des besoins de la vie humaine; inspirés d'un rare esprit de douceur et de mesure, animés de toutes les ressources d'une mémoire prodigieuse et d'une imagination riante, les Traités de Plutarque sur la morale domestique ont conservé, pour la plupart, la fraîcheur et l'éternelle jeunesse du bon sens.

Ajoutons que ses préceptes ne sont pas sans faire honneur aux mœurs de son temps, quelque sévère idée qu'il nous en ait d'abord lui-même donnée. En effet, si c'est dans la société qui l'entoure que le moraliste recueille les éléments de ses observations, quand il fait profession, comme Plutarque, de ne rien prescrire que de praticable, la nature des remèdes qu'il recommande n'indique pas moins que la nature du

1. Mgr Dupanloup, ouvrage cité.

mal qu'il dépeint, l'état moral de ceux qu'il a entrepris de guérir. Certes, ce n'était pas une société sans vertu que celle où les maris et les femmes, où les frères et les amis, où les jeunes gens étaient dignes d'entendre de tels conseils et capables d'en profiter. La famille païenne, telle que Plutarque nous la fait connaître, était prête à recevoir le nouvel esprit de vie que le souffle pur du Christianisme allait y développer.

---

§ II

LA CITÉ

CHÉRONÉE : LA PETITE VILLE ; LE MUNICIPE.

En attachant l'homme au foyer domestique par les liens des affections les plus étroites, Plutarque ne l'y enchaîne point. Arrivé à l'âge viril, d'autres devoirs le sollicitent et l'appellent hors de la famille. Il ne peut échapper au contact de la vie sociale, et les obligations de la vie politique le réclament ; il doit compte de ses forces et de son intelligence à son pays. Or la société, le pays, pour Plutarque, c'est la cité où il est né, où il a voulu vivre et mourir. Si, pendant son séjour à Athènes et à Rome, si dans son étude de l'histoire surtout, il a observé les passions humaines sur de plus grands théâtres, Chéronée est restée le modeste objet de ses préceptes ; c'est en vue de cet horizon volontairement borné par son patriotisme qu'il a tracé les règles de morale sociale et politique que nous avons maintenant à étudier.

On sait que les Béotiens avaient, parmi les divers peuples de la Grèce, un assez mauvais renom. Plus favorisée que la rocheuse Phocide et que la maigre Attique, ses voisines, la Boétie, humide, brumeuse, mais protégée par l'Eubée contre les vents du nord, baignée par deux mers, s'étendant à l'est et à l'ouest

en vastes plaines, arrosée par l'Asope, le Permesse, le Céphise, et par les ruisseaux d'Aganippe et d'Hippocrène, régulièrement inondée par les débordements du lac Copaïs, fertile en pâturages, riche en blés, en vin, en fruits, la Béotie offrait à ses habitants toutes les ressources d'une vie facile et large. Les peuples résistent malaisément à ces dons de la nature. Laborieux, honnêtes, sensés, les Béotiens passaient pour intéressés, amis des jouissances matérielles, lourds, sensuels. Certaines inscriptions les représentent comme de gros mangeurs, et la réputation ne leur en déplaisait point. Leurs repas de fête duraient des journées entières, quelquefois plusieurs journées de suite. C'étaient les Flamands de la Grèce. Le génie d'Hésiode et de Pindare, la brillante valeur d'Épaminondas et de Pélopidas n'avaient pas réussi à les relever de cette sorte de discrédit. Cinquante ans à peine avant Plutarque, c'était encore, dans l'imagination populaire, une sorte d'infériorité native d'avoir été nourri dans l'air épais de la Béotie[1]. Les Béotiens semblaient ne participer à aucune des générosités d'intelligence ou de cœur de la race hellénique. On les accusait d'avoir suivi, au temps des invasions des Perses, une politique équivoque. Seules entre toutes leurs villes, Thespies et Platée, avaient envoyé des combattants à Marathon. Dans les guerres entre Sparte et Athènes, le plus souvent ils avaient pris parti pour Sparte, comme si la gloire éclatante de leur voisine offusquait leur regard. Pendant la lutte de la Grèce contre la Macédoine et contre les

1 Horace, *Épît.* II, 1, 244.

Romains, leur rôle, comme au temps des guerres médiques, était resté douteux ou effacé. Tous ces souvenirs pesaient sur leur histoire.

On est d'autant plus touché du filial dévouement de Plutarque pour cette ingrate patrie. Il ne fait point difficulté de le laisser voir : il a pris la Béotie sous son patronage. Les fables dont les poëtes ont à l'envi recouvert son berceau, ont conservé pour lui leur primitif éclat, leur fraîcheur. L'antre de Trophonius lui est un objet de vénération pieuse, à l'égal du temple de Thésée [1]. Il préconise les moindres gloires de ses compatriotes. Il ne connaît pas de plus belle entreprise que la délivrance de la Cadmée [2]. A la vénalité honteuse d'Antalcidas il oppose l'irréprochable intégrité de Pélopidas dans son ambassade chez le grand roi [3]. Il reprend contre Hérodote la cause de l'honneur de Thèbes dans les guerres médiques, et il se montre Thébain, lui, le doux philosophe, jusqu'à la violence, presque jusqu'à la mauvaise foi [4].

Mais dans ce pays dont les fautes mêmes trouvent en lui un défenseur ému, il est une ville qui lui est chère entre toutes : c'est Chéronée.

Sur la limite occidentale de la Béotie, dans l'angle formé par un ruisseau affluent du Céphise et par le lac Copaïs, s'élevait la ville fondée, selon la fable, par Arné, fille d'Éole, et que Chéron, qui lui avait donné

1. Plutarque, *de la Cessation des oracles*, 5 ; *de la Malignité d'Hérodote*, 13, 14 ; *des Délais de la justice divine*, 15 ; *Propos de table*, 10, 6 ; *de l'Exil*, 17 ; *Quelle part le vieillard*, etc., 4 ; *Questions romaines*, 104, etc. — 2. Plutarque, *Vie de Pélopidas*, 8, 13. — 3. *Ibid.*, 30, 31 ; Cf. 26 et 27. — 4. *De la Malignite d'Hérodote*, 40. Cf. 19 à 22, 26, 30 à 35.

une meilleure exposition, avait, dans la suite, appelée de son nom, Chéronée. Déjà connue au temps d'Homère, et placée sous le patronage spécial de Jupiter dont elle passait pour posséder le sceptre, elle avait été, dans la suite, occupée et peuplée, en grande partie, par les descendants de la famille royale d'Opheltas. Plus tard, enfin, elle avait vu, par deux fois le sort de la Grèce se décider au pied de ses murs; et, plus heureuse que Platée, Thèbes, Orchomène, Élatée, ses voisines, tour à tour saccagées ou détruites, elle n'avait subi, dans le malheur commun, que l'humiliation de recevoir une garnison de Philippe de Macédoine et de Sylla[1].

Plutarque ramasse autour de son pays natal, toutes ces traditions plus ou moins obscures, tous ces noms plus ou moins éclatants; et à voir, dans ses naïves peintures, cette ville bâtie sous les auspices des Dieux, peuplée par des rois, respectée par les dominateurs de la Grèce, aimée par le plus illustre et le meilleur de ses enfants au point qu'il se fit un devoir et un honneur de lui vouer son existence et sa renommée, qui ne conçoit involontairement l'idée de la petite ville décrite par La Bruyère[2], d'une sorte d'oasis paisible, riante, inaccessible aux mauvais sentiments, digne séjour de l'aimable sage dont le nom l'a immortalisée? Telle n'est pourtant pas l'image que Plutarque lui-même nous trace de sa chère cité. A l'entendre, jamais

1. Pausanias, liv. IX, ch. xv, nos 5, 6, 7, 10, 11, 12; Strabon, liv. IX, ch. II, § 57. Cf. § 19; Plutarque, *Vie de Sylla*, 19; *De la Curiosité*, 1; *Vie de Cimon*, 1. — 2. La Bruyère, V, *de la Société et de la Conservation;* Cf. VII, *de la Ville.*

petite ville, jamais municipe n'échappa moins que Chéronée aux caquets du bavardage et de la curiosité, aux convoitises de l'envie, aux lâchetés du respect humain, à l'amour du luxe, aux mesquines et coupables agitations des ambitions de province. Mais, fidèle à la méthode que nous l'avons vu suivre dans les Traités sur la famille, comme pour mieux corriger les passions, il commence par les décrire, ses Traités de morale publique, en nous ouvrant un jour sur la vie d'une petite ville et d'un municipe grec sous la domination romaine, permettent d'étudier les misères sociales et politiques de son temps, sans en laisser méconnaître les vertus.

LA PETITE VILLE.

De la vie et des passions de la petite ville. — Le bavardage et la curiosité; Théophraste et Sénèque. — De la source de ces deux travers; l'envie. — La mauvaise honte; son principe, ses dangers. — L'usure; ses ravages. Homélies de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse. — De la colère; les misères sociales dont elle est la cause. — De l'objet des efforts du sage : la tranquillité de l'âme; Lettre de Sénèque.

Les mœurs d'un peuple ne changent pas avec ses destinées. Plus humble et plus étroit est le cercle où se meuvent les passions qui l'animent; mais ces passions demeurent, et se portent avec une ardeur égale sur de moindres objets. Parmi les ruines que Strabon et Pausanias signalent partout sur leur passage en parcourant la Grèce, dans ces villes en partie détruites

et dépeuplées, s'agitait une nation toujours ardente, amie du mouvement et de l'éclat, comme aux plus beaux temps de son opulence et de sa gloire, se faisant illusion par ses souvenirs et appliquant aux plus modestes questions d'intérêt local la vivacité d'intelligence et de caractère qu'elle avait jadis consacrée au progrès et à la défense de la civilisation. Athènes seule, resplendissant encore de tout le prestige d'une illustration sans égale, Athènes était restée un foyer de lumière, objet légitime d'admiration et de respect[1]. Mais si la vie ne s'était point retirée de ses obscures voisines, si le caractère national s'y retrouvait intact, combien il était abaissé par les intérêts qui l'occupaient !

On a esquissé, d'après Horace et les satiriques latins, le tableau de Rome[2]. A travers les œuvres de Plutarque, on peut de même suivre le train ordinaire de la vie de Chéronée. Le jour à peine levé, la petite ville entre en mouvement, les marteaux retentissent, les scies grincent, les lourds chariots résonnent. Bientôt les maisons commencent à s'ouvrir, les clients s'empressent, tandis que les enfants s'acheminent, sous la direction du pédagogue, au gymnase ou à l'école[3]. Peu à peu cependant l'agora se remplit ; on s'enquiert des événements ; les affaires s'engagent autour de la table des banquiers ; passent les avocats, les sophistes, les maîtres de morale ; la foule les suit. Les tribunaux

1. Pline, *Épîtres*, VIII, 24. — 2. Voir particulièrement l'*Étude sur Horace et Virgile*, de M. Patin, en tête de la traduction d'Horace, publiée par la librairie Garnier, p. 19. — 3. Plutarque, *de la Curiosité; de l'Usure; de la Fausse honte; de l'Exil; de la Manière d'écouter; de l'Amour; Propos de table.*

fermés, les cours terminés, on se retrouve aux jeux, aux entretiens de table, aux séances de concert. Vers la fin du printemps, les gens de bon ton descendent à la mer : chacun veut paraître à Edipse, à la table de Callistrate, rendez-vous de toute la Grèce[1]. Là éclatent les rivalités. Parti contre parti, famille contre famille, on se divise, on se dispute jusqu'à la fureur. Mais, triste simulacre des passions généreuses qui exaltaient les contemporains de Miltiade et de Démosthène, ce que les gens de bon ton se disputent aux bains d'Edipse, ce sont les meilleures baignoires; ce qui les divise, ce sont des combats de chiens, de cailles ou de coqs[2]. Voilà l'objet des procès qu'ils rapportent aux tribunaux de leur pays. Heureux quand une volonté souveraine ne termine pas d'autorité les querelles, au détriment des libertés communes[3] ! En dehors de ces luttes ardentes, ce qui tient les esprits en éveil, c'est la nouvelle du jour, l'arrivée d'un magistrat et son escorte, le passage d'un sophiste renommé, le retour d'un citoyen en faveur ou en disgrâce, le train de maison d'un parvenu ; un héritage défraye tous les entretiens[4]; un mariage met la ville entière en émoi[5].

Une jeune veuve, de grande naissance, belle, riche et de vertu irréprochable, nommée Isménodore, s'était éprise pour un obscur et pauvre jeune homme, dans le temps qu'elle cherchait à le marier à une de ses amies. Cette passion inquiétait la mère du jeune homme, qui redoutait une alliance peu en rapport

1. Propos de table, IV, 4. — 2. De l'Amour fraternel, 17. — 3. Préceptes politiques, 19. — 4. De l'Amour fraternel, 11. — 5. De l'Amour, 1, 2 à 9. La scène se passe à Thespies.

11

avec la condition de son fils. Ses amis ne s'en préoccupaient pas moins. La ville était divisée en deux camps. « Eh quoi! disaient les uns, laisser unir la misère de Bacchon avec les richesses d'Isménodore, n'est-ce pas risquer, comme on dit, de faire disparaître l'étain dans le cuivre?... » « Sans doute, répondaient les autres, il serait indigne d'un homme d'honneur de préférer, dans une femme, la fortune à la vertu ou même à la noblesse; mais rejeter la richesse serait folie, quand elle se trouve jointe à la noblesse et à la vertu... » Et le différend s'échauffait. D'aventure, une société de sophistes se trouvait dans la ville. On défère la question à leur tribunal. Tandis qu'ils la discutent dans toutes les formes, Isménodore enlève Bacchon. Au bruit de ce coup de main, émotion générale : quelques-uns, les étrangers surtout, en rient; ceux de la ville s'indignent, et ils en appellent aux gymnasiarques. Mais déjà les jeunes gens avaient quitté leurs exercices, et Isménodore avait pressé le dénoûment. Au moment même où les sophistes, dont la discussion suivait son cours, allaient poser leurs conclusions, un messager était arrivé, annonçant qu'on n'attendait plus qu'eux pour commencer le sacrifice. Prenant aussitôt la robe blanche et la couronne, ils s'étaient rendus au temple, et la foule avait suivi [1].

C'était là les événements qui agitaient la petite ville. Vivant au milieu de ces passions, Plutarque travaille à les corriger. Éclairer ses concitoyens, ceux qui venaient l'entendre ou le consulter, sur les dan-

1. De l'Amour, 1, 10, 26.

gers et les remèdes du bavardage, de la curiosité, de la fausse honte, de l'envie, de l'amour des richesses, élever leurs pensées au-dessus de ces faiblesses, de ces travers, de ces emportements, de ces vices, épurer et pacifier leur âme : tel était le fréquent objet, sans doute, de ses conférences et de ses entretiens; nous en retrouvons le fond dans ses Traités.

De tous les défauts que produit ou que développe la vie oisive et concentrée de la petite ville, il n'en est pas de plus commun, peut-être, ni de plus insupportable, sinon de plus grave, que le bavardage et la curiosité.

Sous les types du babillard, du bavard et du nouvelliste, Théophraste a tracé un triple caractère — tant le travers était dans le sang des Grecs — de ceux que la maladie de parler dévore[1]; et ses portraits sont pleins de vie. A la vigueur des définitions, à la netteté du dessin, on reconnaît le disciple d'Aristote; mais dans l'accumulation et l'exagération des traits, on retrouve aussi le maître de la Bruyère, le maître du peintre de Ménalque[2]. Bavard, babillard, nouvelliste, tous les personnages de Théophraste sont des personnages de comédie. Ce n'est pas ainsi que procède Plutarque. Il ne définit pas ou ne définit que par des images; il ne peint pas ses originaux en pied; il ne s'étudie point à marquer les nuances. Il réunit et confond sous un même nom tous ceux qui sont atteints de la démangeaison de parler; il les crayonne, au fur et à mesure qu'il les saisit dans le jeu de l'action. Mais plus simple,

1. Caractères, 3, 7, 8. Cf. Martial, *Epig.* IX, 35. — 2. La Bruyère, *de l'Homme*, ch. XI.

moins dramatique, moins finie, l'image qui sort de ces esquisses rapprochées les unes des autres est-elle moins expressive? On en jugera par ces quelques traits.

A Olympie, dit-il, il y a un portique qui répète plusieurs fois les sons; on l'appelle le portique aux sept voix : tel est le bavard. Le moindre son vient-il à l'ébranler, mille échos retentissent. On dirait que les conduits de l'ouïe aboutissent, chez lui, non au cerveau, mais à la langue. C'est un vase vide et sonore en mouvement... L'ivresse est parleuse, mais l'ivrogne ne bavarde qu'après boire; le bavard parle et parle encore, sur la place publique, au théâtre, en promenade, au chevet d'un malade, en voyage, le jour, la nuit : c'est un fléau plus redoutable que la maladie et le mal de mer... De toutes les espèces de méchants, le plus dangereux, assurément, c'est le traître; le bavard est un traître gratuit; sans attendre qu'on le sollicite, il livre les secrets de tout le monde[1]...

Admirant, avec raison, la spirituelle justesse de ces traits, La Harpe se demande à qui Plutarque les a empruntés[2]. Avait-il donc rencontré en son chemin cette espèce de folie, dit-il, et sa sagesse en avait-elle été heurtée? Plutarque ne le cache pas : c'est autour de lui, parmi ses concitoyens, qu'il a étudié le bavardage, et plus qu'il ne l'eût voulu peut-être. Lui si discret, nous le savons, ne se plaint-il pas, sans le nommer, il est vrai, d'un habitant de Chéronée, qui, ayant

1. Du Bavardage, 1, 4, 5; de la Mauvaise honte, 5. Cf. Caton dans Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, I, 15. — 2. Cours de littérature, Ire partie, IIII, ch. II, sect. II.

lu deux ou trois livres d'Éphore, en assassinait tout le monde et faisait déserter les réunions par son sempiternel récit de la bataille de Leuctres[1] ? Mais il n'a pas besoin d'avoir ses originaux sous les yeux pour les peindre. S'il emprunte à l'histoire quelque exemple, il ne reste pas moins fidèle à la vérité et à la mesure. On connaît la page où il rappelle l'anecdote du barbier d'Athènes[2]. Quelle simplicité, quel naturel dans ce petit récit, et quelle preuve de bon goût et de bonne foi, de la part du moraliste, que de n'avoir rien ajouté au fait fourni par l'histoire, rien que l'art ingénu de la mise en scène et le relief du détail qui éclaire et complète le caractère, sans le charger !

C'est avec le même naturel expressif que Plutarque décrit l'homme affairé des affaires des autres, ou le curieux. Sénèque se raille agréablement de cette foule d'oisifs qui courent les maisons, les théâtres, les places, offrant leurs services à tout venant[3]. Demandez à l'un d'eux, dit-il, au sortir de chez lui, où il va et quelle est son idée. Je n'en sais ma foi rien, vous répondra-t-il : mais je sors... Avez-vous vu des fourmis, grimpant le long d'un arbre, monter et redescendre de bas en haut et de haut en bas, à vide : telle est l'image de ces gens dont on pourrait qualifier l'existence de laborieuse inoccupation. C'est pitié de les voir toujours pressés, comme si le feu était quelque part, heurtant ceux qui passent, tombant et les faisant tomber. Et pourquoi cette hâte?

1. Du Bavardage, 22. Cf. dans Épictète (*Dissert.* I, 25, 15), l'histoire du soldat reprenant, à tout propos, sa campagne de Mésie : « Je t'ai déjà raconté, camarade, comment j'escaladai ces hauteurs, etc... » — 2. Ibid., 13. — 3. Sénèque, *de la Tranquillité de l'âme,* 12. Cf. Épîtres, 22.

Pour aller donner un salut qu'on ne leur rendra pas, suivre le convoi d'un mort qu'ils ne connaissaient pas, assister aux procès d'un plaideur de métier, aux fiançailles d'un mari qui convole, ou escorter une litière qu'en certains endroits ils porteront eux-mêmes. La chose faite, ils rentrent chez eux, exténués de fatigue, et jurant qu'ils ne savent point eux-mêmes pourquoi ils se sont donné tout ce tracas ; le lendemain, ils recommencent.

Voici, en regard, la description de Plutarque. — La fable raconte que Lamia, quand elle rentrait chez elle, déposait dans un vase ses yeux qu'elle remettait pour sortir ; de même chacun de nous, en entrant chez autrui, se met, pour ainsi dire, l'œil de la curiosité... Indifférents et mous sur ce qui nous touche, nous fouillons dans la vie et dans la généalogie des autres. Le grand-père de notre voisin n'était-il pas Syrien, et sa nourrice Thracienne ? un tel ne doit-il pas trois talents dont il n'a pas encore payé les intérêts ? d'où pouvait donc bien revenir celui-ci, et qu'avait à dire, dans ce coin, celui-là ?... Les vents les plus insupportables, disait Ariston, sont ceux qui retroussent les robes. Le curieux ne soulève pas seulement les manteaux et les tuniques, il perce les murailles, il ouvre les portes, surprend la maîtresse ou la fille de la maison, recueille toutes les médisances, et, comme les ventouses qui attirent le mauvais sang, attire, pour ainsi parler, les mauvais propos[1]... Rarement il va à la campagne : la tranquillité et le silence des champs lui déplaisent. Y va-t-il de loin en

1. De la Curiosité, 1, 3, 6, 7.

loin? C'est pour passer en revue les vignes du voisin, pour s'enquérir du nombre des bœufs perdus ou des pièces de vin aigries dans le village. Sa provision faite de mauvaises nouvelles, il repart, court sur la place, au port : Quoi de nouveau? demande-t-il. — Mais vous étiez ici ce matin même ; pensez-vous donc que la ville ait changé de place en trois heures? Lui laisse-t-on entendre qu'on a quelque chose à lui conter, il se précipite à bas de son cheval, vous prend la main, vous embrasse ; et le voilà sur ses jambes, tendant l'oreille.

J'abrége, ne pouvant tout citer. Le fidèle et pénétrant observateur nous montre le curieux occupé tour à tour à décacheter les lettres, à écouter aux portes, à chuchoter, sur le seuil des maisons, avec les esclaves et les servantes, à regarder jusque dans les litières des femmes, à se suspendre à leurs fenêtres. Il ne se borne pas à le dépeindre, il le stigmatise. La curiosité, dit-il énergiquement, est une sorte d'adultère[1].

Comparer cette peinture à la page de Sénèque, ce serait trop aisément donner l'avantage à notre moraliste. Non pas, assurément, que le morceau du satirique latin manque de verve ; mais Sénèque s'arrête, pour ainsi dire, à la surface du caractère qu'il décrit. L'homme affairé qu'il représente n'est qu'un homme affairé, qui ne saurait dire lui-même

1. De la Curiosité, 8, 9, 13, 16, 8 ; Cf. de l'Exil, 2. On peut rapprocher de ces traits ceux sous lesquels Cicéron, *Disc. pour Cælius*, 16, 39; Sénèque, *Épîtres*, 23; Martial, *Epig.*, II, 82; III, 63; Tacite, *Annal.*, XI, 27 ; Juvénal, *Satir.*, I, 145; VI, 403; saint Jérôme, *Lettres*, 127, 31, peignent le commérage de la grande ville.

pourquoi il s'agite. Montaigne, commentant agréablement Sénèque, dit de « ces gens qui sont sans vie, quand ils sont sans agitation tumultuaire : ils ne cherchent la besogne que par embesongnement : ce n'est pas qu'ils veuillent aller, tant comme c'est qu'ils ne se peuvent tenir : ni plus ni moins qu'une pierre esbranlée en sa cheute, qui ne s'arreste jusqu'à tant qu'elle se couche[1]. » Ce qui caractérise, au contraire, le curieux de Plutarque, c'est qu'il a son but; ce qui lui donne la fièvre, c'est le désir de savoir le secret de tout le monde. Sénèque ne s'en prend qu'au ridicule; sous le ridicule, qui ne lui échappe pas, Plutarque voit le défaut. Comme Théophraste, enfin, Sénèque s'amuse du type qu'il met en scène; Plutarque se défend expressément de toute pensée de raillerie[2]. S'il décrit les défauts qu'il cherche à guérir, c'est afin que ceux qui en sont atteints se reconnaissant eux-mêmes, dans le portrait qu'il trace, puissent plus facilement se corriger. Là est son originalité, sa marque. Les prescriptions curatives se mêlent toujours à ses descriptions; elles en sont le fond.

Au bavard il tient donc ce langage[3] : « On parle pour être écouté, et on ne vous écoute point : votre vue seule met tout le monde en fuite. On parle pour être cru, et l'on ne vous croit point, même quand vous dites la vérité. Parmi les maladies de l'âme, les unes sont dangereuses, les autres odieuses, les autres ridicules; le bavardage est, à la fois, ridicule, odieux et dangereux. Ridicule : car on se moque des grands

1. Montaigne, *Essais*, III, 10. — 2. Du Bavardage, 16. — 3. Du Bavardage. 6, 7 à 15, 16 à 19, 20, 21, 22.

parleurs ; odieux : car on n'aime pas les porteurs de mauvaises nouvelles ; dangereux : car ceux qui révèlent leurs propres secrets ou ceux des autres s'exposent aux plus terribles mésaventures. Il faut donc combattre le bavardage doucement, mais incessamment, en se raisonnant d'abord, puis par l'habitude, en s'accoutumant à ne pas se presser de répondre avant tout le monde, et à ne pas répondre à la place d'un autre ; à se surveiller sur les sujets où l'on est, par métier, tenté de s'étendre ; à se décharger, par écrit, dans des compositions de cabinet ; à fréquenter, de préférence, les personnes dont l'âge ou le mérite impose le respect, et à s'interroger, avant de parler, sur la portée de ce que l'on va dire ; à se rappeler enfin qu'on s'est souvent repenti d'avoir parlé, jamais de s'être tu [1].

C'est ainsi qu'à l'égard du bavardage, il tranche le mal à la racine. Il ne traite pas tout à fait la curiosité avec la même rigueur. Il en admet, il en loue même le principe [2]. Il s'efforce seulement d'en diriger l'application. Il voudrait la détourner des futiles objets de la médisance qui abâtardit le cœur, appauvrit l'esprit, ruine toute confiance, pour la ramener aux études sérieuses qui élèvent l'âme, fortifient l'intelligence, attirent honneurs et crédit. Fermez, dit-il au curieux, fermez ces portes et ces fenêtres qui ont jour sur le voisin ; ouvrez celles qui donnent dans votre appartement, dans celui de votre femme, dans les chambres de vos esclaves ou dans votre propre cœur : votre activité trouvera là un aliment salutaire.

1. Du Bavardage, 23. Cf. Épictète, *Manuel*, 33, 2; *Dissert.*, III, 16, 4. — 2. De la Curiosité, I.

Dans la maison des bons pères de famille, disait Xénophon, il y a une place particulière pour les vases des sacrifices, une autre pour la vaisselle de table, une autre pour les instruments de labourage, une autre enfin pour les attirails de guerre; dans votre âme aussi, les vices ont chacun leur coin : ici, se cache l'envie, là, la superstition, ailleurs l'avarice; passez votre revue... Éprouvez-vous le besoin de sortir de vous-même : portez votre regard sur les merveilles du ciel et de la terre ; ou, si, comme au serpent qui se nourrit d'herbes vénéneuses, il vous faut des malheurs pour pâture, conduisez votre curiosité dans les champs de l'histoire : elle y trouvera ample provision de catastrophes, et c'est un plaisir qui ne coûtera à vos concitoyens ni chagrin, ni peine[1]... A quoi qu'elle s'applique, d'ailleurs, souvenez-vous qu'elle a moins besoin d'être excitée que réglée. Il faut incessamment la tenir en bride. Et que la pensée de cette vigilance ne vous effraye point. Est-il si difficile de ne pas vous arrêter en chemin pour lire les inscriptions des tombeaux, de traverser les promenades sans regarder les affiches, de passer devant la maison d'autrui, sans y porter les yeux, comme un voleur y porterait la main, de ne pas vous approcher, sur la place publique, des rassemblements où l'on se querelle, ou, si vous n'avez pas la force de vous tenir à distance, de vous en retourner tranquillement chez vous ; de ne point vous laisser tenter par les applaudissements de l'amphithéâtre ou par les cris du cirque; de ne point rompre, par précipitation, le sceau

1. De la Curiosité, 5, 11, 12, 13.

d'une lettre avec les dents, de ne pas courir à la rencontre d'un courier, de ne point chercher à tout entendre dans votre propre maison[1]?.. Or, renouvelées chaque jour avec attention, ces petites pratiques suffisent à corriger les écarts, à réprimer les excès de la curiosité, sans étouffer ce qu'elle contient en soi de fécond et de généreux.

Tous ces conseils, développés avec une bonhomie aiguisée, sont, en effet, aussi efficaces à la longue qu'ils sont simples et sensés. Ce ne serait pas cependant rendre une complète justice à Plutarque, que de se borner à relever, dans ces deux Traités, la vérité expressive des descriptions et la sagesse pratique des préceptes. Il établit explicitement, non sans finesse, la solidarité du bavardage et de la curiosité. « La curiosité, dit-il[2], est l'aliment du bavardage, le bavardage, l'épanchement de la curiosité. » Bien plus, remontant jusqu'à la source de ces deux défauts, dans la curiosité, il signale une sœur de l'envie[3]. Peu porté aux dissertations abstraites, même dans les questions qui lui semblent familières, il n'insiste pas sur cette parenté, autant qu'il conviendrait. Mais l'envie est un des sentiments dont il a sondé le fond avec le plus de sagacité[4]. Bossuet, pour caractériser les doucereuses bassesses de « cette passion obscure et lâche, » n'a fait que retrouver, pour ainsi dire, les fortes et pénétrantes images créées par Plutarque[5]. La Bruyère

1. De la Curiosité, 15, 14. — 2. Du Bavardage, 14. — 3. De la Curiosité, I, 6. — 4. Des Moyens d'échapper à l'envie; de l'Envie et de la Haine. — Cf. De la Manière d'écouter, 5; de l'Utilité des ennemis, 10; de la Tranquillité de l'âme, 6, etc. — 5. Sermon pour la quatrième semaine du Carême.

dans sa définition de la haine rapprochée de l'envie, n'est ni plus exact, ni plus profond[1].

Chose caractéristique, et qui marque bien le point de vue d'où Plutarque considère les passions, dans la comparaison étendue qu'il fait entre l'envie et la haine, c'est à la haine qu'il donne l'avantage.

On ne hait généralement, dit-il, que celui dont on craint quelque mal : c'est au bonheur, quelle qu'en soit la nature, que s'attache l'envie. La haine s'exerce sur un objet défini ; l'envie s'étend à tout : c'est une ophthalmie de l'âme. La haine est une passion juste, et à l'égard de ceux qui la méritent, et à l'égard de ceux qui ne haïssent pas ceux qui la méritent; l'envie est toujours une passion injuste, prospérité n'étant pas vice. La haine est un sentiment que l'on avoue; on n'ose pas dire qu'on est envieux : colère, crainte, haine, l'envie se déguise sous toute espèce de noms d'emprunts ; c'est une maladie honteuse dont on se cache. Souvent la haine s'amortit; on cesse de haïr celui dont on n'a plus de mal à craindre, celui dont on a reçu quelque bien ou dont on a reconnu la vertu. L'envie est implacable ; le bienfait même l'irrite et l'aigrit, parce que le bienfait est un témoignage de supériorité, et dans la situation, et dans les sentiments. La haine a ouvertement pour but de nuire, et elle y emploie tout son pouvoir. L'envieux ne souhaite mal de mort à personne : il voudrait seulement arrêter l'essor des fortunes ou des réputations qui le dépassent. Loin de

1. De l'Homme.

lui la pensée de causer un mal irrémédiable ; mais de la grandeur qui l'humilie, il abattrait volontiers, comme d'une maison voisine trop haute, tout ce qui offusque sa vue.

On sent que le sage de Chéronée n'a observé la haine que de loin, à travers l'histoire et dans ce qu'elle peut avoir de grand, tandis qu'il a suivi l'envie à l'œuvre, pour ainsi dire, dans l'étroite enceinte de la petite ville où les convoitises et les rivalités, incessamment en contact, se font sourdement la guerre. « Quand un homme voit, dit-il, les chevaux et les chiens d'un homme qu'il n'aime pas appréciés et estimés, ses terres bien cultivées, ses vergers en bon rapport, n'éprouve-t-il pas une sorte de tristesse, qui se change bientôt en amertume et s'exhale en mauvais propos[1] ? » Toute la vie de la petite ville est là.

Cet inévitable contact de tous les jours a d'autres dangers. S'il en est qu'il excite, il en est aussi qu'il paralyse : esprits faibles et timorés, qui, courbant la tête sous le joug que le premier venu leur impose, non faute de savoir ce qu'ils veulent, mais faute d'oser résister à la volonté d'autrui, prennent le médecin de celui-ci, le précepteur ou l'avocat de celui-là, s'engagent, sur la foi d'un ami, dans la secte d'Épicure ou de Zénon, promettent à tout le monde appui, services, caution, et n'ont pas plus tôt donné leur parole qu'ils voudraient la retirer, rougissant de leur fai-

1. De l'utilité des ennemis, 10 ; Cf. 4, 9.

blesse[1]. Ce sont les victimes de la mauvaise honte ou du respect humain.

Victimes, avons-nous dit : Plutarque, en effet, sait ce qu'il peut entrer dans la mauvaise honte de louables scrupules, de pudeur vraie, de sincère délicatesse. Aussi commence-t-il par faire quelques réserves. Lorsqu'on démolit un bâtiment attenant à un temple, on a bien soin, dit-il, d'étayer le temple; ainsi faut-il craindre, en mettant la main aux fondements de la mauvaise honte, d'ébranler ce qui doit en être conservé[2]. Mais pour être une défaillance digne de sympathie, la mauvaise honte n'en est pas moins une défaillance dangereuse, et, par cela seul qu'elle est une abdication volontaire, une défaillance coupable. Ses réserves une fois faites, Plutarque ne la ménage pas. « La mauvaise honte est comme un terrain bas et marécageux qui reçoit toutes les eaux d'alentour. Incapable de rien détourner, de rien repousser, elle est le déversoir des mauvaises passions et des vices d'autrui[3]... Et il peut arriver que la mort soit le prix de sa mollesse. Polysperchon avait promis à Cassandre de faire périr Hercule; pour consommer son crime, il invita le jeune homme à souper. Celui-ci, se défiant de l'invitation, prétextait sa santé. Polysperchon vint le trouver. Hercule, cédant à la mauvaise honte, suivit Polysperchon, et, pendant le souper, il fut massacré par les convives[4]. » Exemple saisissant, mais excessif. Aussi Plutarque ne s'y arrête-t-il pas; et, revenant à l'observation de

1. De la Mauvaise honte, 8. — 2. Ibid., 1. — 3. De la Mauvaise honte, 3. — 4. Ibid., 4.

la société qui l'entoure, il s'efforce simplement de montrer à ceux qui se laissent atteindre par la mauvaise honte les embarras auxquels ils s'exposent. « Vous n'osez refuser de l'argent à un ami, dit-il, et n'en ayant pas vous-même, vous êtes obligé d'emprunter pour tenir votre promesse! Vous vous laissez aller à donner votre parole pour le mariage de votre fille ou de votre sœur, et, l'affaire entamée, il vous faut mentir pour vous en tirer[1]! » Il est là sur son terrain et il y est maître[2]. Demandes d'argent, recommandations indiscrètes, insinuations intéressées, menaces, louanges, il nous met en garde contre toutes les surprises, avec ingénuité. « Un orateur vous sollicite de commettre une injustice dans un jugement; répondez-lui que vous ne demandez pas mieux, pourvu qu'il s'engage lui-même à commencer son discours par un solécisme ou à faire un barbarisme dans sa narration; un homme distingué par sa naissance et par son rang veut que vous lui rendiez un service honteux : demandez-lui, en retour, d'aller sur la place publique en dansant et en faisant la grimace; proposez à l'avare de vous prêter un talent sans billet, à l'ambitieux, de vous céder ses droits[3]. S'ils s'y refusent, quel beau jeu vous avez pour leur demander lequel est le plus coupable de pécher contre la langue, de se défigurer, lequel est le plus pénible de prêter sans contrat, de renoncer à une candidature, ou de violer les lois, de commettre un parjure, de

1. De la Mauvaise honte, 9. — 2. Ibid., 5, 6, 12. — 3. Ibid., 16, 17. Cf. 7, 10, 11, 13 à 15, 18.

favoriser le méchant au préjudice de l'homme de bien? » Toute cette science d'échappatoires manque d'élévation sans doute; mais n'achève-t-elle pas de nous faire pénétrer au foyer même des importunités, des intrigues et des misères de la petite ville?

Cependant le bavardage n'est qu'un travers, l'envie un vice, la fausse honte une faiblesse : une plaie véritable, l'usure, dévorait Chéronée.

Fléau des républiques naissantes, l'usure avait été, en Grèce, comme à Rome, la cause la plus active des révolutions. Mais, tandis que jadis, c'était la misère qui contraignait les plus pauvres à se dépouiller successivement de leur coin de terre, de leurs instruments de travail, et — la lèpre, selon l'énergique expression d'un historien[1], finissant par gagner leur corps, — de leur propre liberté, aujourd'hui, c'était l'amour des jouissances de la vie qui précipitait les plus riches dans l'abîme des contrats usuraires et des hypothèques dévorantes[2].

Dans ses préceptes de mariage, Plutarque, on se le rappelle, nous a déjà laissé entrevoir les tentations ruineuses auxquelles succombaient les femmes de son temps. « Les lois d'Égypte, dit-il, défendaient aux femmes de porter des souliers, afin de les accoutumer à garder la maison. Aujourd'hui, pour les y faire rester, il n'y aurait qu'à leur ôter leurs souliers brodés d'or, leurs bracelets, leurs colliers, leurs bijoux et leurs robes de pourpre[3]. » Mais ce n'est point du côté des femmes seulement que venait le danger. En même

1. Tite-Live, *Décad.*, I, l. II, ch. XXIII. — 2. De l'Amour des richesses, 2, 7. Cf. 1. — 3. Préceptes du mariage, 30.

temps qu'il donne à Eurydice des préceptes de modestie, Plutarque recommande aussi à Pollianus de ne point aimer la vaisselle dorée, les appartements décorés avec magnificence, les mules richement caparaçonnées. Les Béotiens avaient le goût de tous les plaisirs, et pour satisfaire leurs passions, aucun mauvais sacrifice ne leur coûtait : ils empruntaient à gros intérêts.

Plutarque ne peut retenir son indignation contre les banquiers de Patras, de Corinthe et d'Athènes, dont le trafic propageait cette gangrène[1]. Comme s'il ne se sentait point tout d'abord assez armé par la sagesse de ses raisonnements contre la gravité du mal, il commence, contre son ordinaire, par invoquer les lois à son aide. Platon voulait défendre « qu'on allât puiser de l'eau chez un voisin, avant d'avoir cherché dans son domaine, en creusant jusqu'à l'argile, si l'on n'aurait pas soi-même quelque source[2]. » Plutarque voudrait, de même, qu'une loi interdît d'emprunter à celui qui n'aurait pas préalablement fait le compte de son bien et ramassé, goutte à goutte, toutes ses ressources. Mais il ne s'arrête pas longtemps à ce moyen de contrainte. C'est au cœur de l'homme, à ses instincts d'indépendance, à ses sentiments d'honneur qu'il fait appel avec une persuasive émotion. « Celui qui emprunte, dit-il, s'abdique lui-même. Une fois tombé dans le filet des usuriers, il n'en sort plus. Comme le cheval qui a reçu le frein, il passe d'un cavalier à un autre. Plus il se

1. De l'Usure, 4, 5, 6. — 2. Ibid., 1.

retourne et s'agite dans le bourbier, plus il s'enfonce[1]. Eût-il même, quand il en est temps encore, le désir de se tirer du gouffre, le plus souvent, il ne le peut plus[2]. S'il ne donne rien, on le presse; s'il veut donner, on ne reçoit pas; s'il vend, on déprécie la chose; s'il ne veut pas vendre, on l'y oblige; s'il fait serment de s'acquitter, on lui rend ordre pour serment; s'il tente une démarche, on refuse de le voir; s'il reste chez lui, on force sa porte[3]. Non content d'attenter à sa liberté, on l'abreuve d'humiliations[4]. Il est l'esclave des esclaves, qui, plus insolents encore que les maîtres, s'installent à sa table, et l'insultent.

Fort de la vérité expressive de ces arguments, le moraliste ne craint plus alors de s'écrier dans un chaleureux langage : « Avez-vous de quoi vivre, n'empruntez pas; n'avez-vous pas de quoi vivre, n'empruntez pas non plus : vous ne pourrîez vous libérer[5]... Le temple de Diane, à Éphèse, est pour les débiteurs un asile assuré contre les créanciers. Du retranchement volontaire de votre superflu, faites-vous pour vous-mêmes, pour vos femmes et pour vos enfants, un asile plus sûr encore : le temple de la frugalité, inaccessible aux usuriers, est un sanctuaire de liberté inviolable[6]. »

Deux siècles après que les citoyens de Chéronée avaient entendu ces fermes conseils, du haut de la chaire chrétienne, un grand évêque[7], achevant devant les fidèles d'Antioche l'interprétation du qua-

1. De l'Usure, 7. — 2. Ibid., 3. — 3. Ibid., 3. Cf. 8. — 4. Ibid., 7. — 5. Ibid., 6, 7, 8. — 6. Ibid., 2, 3. — 7. S[t] Basile (Édit. Gaume, t. I, 1[re] partie, p. 151), *Homélie sur l'Usure*, 1.

torzième Psaume, disait spirituellement, en commençant son homélie sur l'usure : « Hier, le temps ne nous a pas permis d'arriver au terme de notre discours ; nous venons, en loyal débiteur, vous payer l'arriéré de notre dette. » Complétant sa métaphore et reconnaissant toutes ses obligations, S[t] Basile aurait pu faire aussi allusion à ses emprunts. En effet, l'homélie sur l'Usure n'est que la reproduction du Traité de Plutarque. Mouvement de l'argumentation, tours de phrases, comparaisons, images, l'éloquent évêque a tout fait passer dans son entretien[1]. Quand donc, reprenant le même sujet, S[t] Grégoire de Nysse priait son auditoire, dans un solennel hommage à S[t] Basile, de ne pas l'accuser de témérité ou de folie, si, « après l'homme illustre, renommé en sagesse et versé dans tous les genres de belles-lettres, qui avait laissé le discours contre les usuriers comme un trésor pour la vie, il osait descendre dans la même carrière et lutter, avec un attelage de vils animaux, contre de généreux coursiers couronnés par la victoire, » c'est à Plutarque que devait légitimement remonter cet hommage ; c'est lui qui, le premier, avait produit ce trésor à la lumière : le grand évêque n'avait point trouvé de meilleur commentaire pour la parole du roi-prophète, que les conseils du philosophe de Chéronée et ses pressants appels à la raison.

Le même esprit de sagesse pénétrante inspire un autre Traité qui se rattache, par son but, aux prescriptions de morale sociale dont nous grou-

1. Homélie sur l'Usure, 2, 3, 4. Voir la thèse de M. Fialon : *Étude littéraire sur St Basile*, p. 95 et suiv.

pons ici l'examen, je veux parler du Traité de la Colère.

A entendre Sénèque, il semble que la colère ne se manifeste jamais que par des calamités publiques; c'est sur des champs de bataille couverts de cadavres, sur le Forum, inondé de sang, dans les villes en cendres, qu'il nous en montre les effets désastreux[1]. On sent qu'il écrit dans le palais de Néron. Tel n'est pas le point de vue de Plutarque. L'exact sentiment de la réalité ne l'abandonne jamais. Il sait quelles peuvent être pour les peuples les conséquences de passion déchainée des princes; mais, comme les tempêtes, ces déchaînements sont des accidents dans le cours de la nature. Plutarque prend la question de plus bas. C'est autour de lui, dans la famille, chez des voisins, qu'il a étudié les effets de la colère. Un des chapitres les plus importants de son Traité est celui où nous l'avons vu signaler les regrettables violences que la colère produit dans les rapports du maître et de l'esclave[2]. Ailleurs, il l'accuse avec force de ne rien respecter dans la maison, d'attaquer tout, amis et ennemis, parents et enfants, animaux même, et jusqu'aux choses inanimées[3]. Mais nulle part ses emportements ne lui paraissent plus dangereux, que lorsqu'ils sont excités par les passions de la vie sociale, et, parmi les causes qui les déterminent, les plus ordinaires, à ses yeux, et

1. De la Colère, 1, 3. — 2. Des Moyens de se corriger de la colère. Voyez plus haut, chap. 2, pag. 112, Cf. Montaigne, Essais, XXXI. — 3. Ibid., 11, 3.

les plus graves, sont l'ambition, l'amour du luxe, la curiosité, l'envie, c'est-à-dire les défauts qu'il vient de nous peindre comme les fléaux de la petite ville[1]. Voilà pourquoi nous avons dû réserver pour cette place l'étude de cette passion et l'examen des remèdes que le moraliste propose pour la guérir.

Nous avons cité Sénèque. Son Traité de la colère offre tous les dehors d'une grande œuvre. Mais ni le plan ni le style du monument ne répondent à ces promesses. La définition que le philosophe donne de la colère est tardive et forcée[2]; ses descriptions, qui reviennent jusqu'à trois fois[3], sont fatigantes, ses exemples excessifs[4]. Par une étrange erreur, il ne distingue pas la colère, qui est surtout un mouvement impétueux de l'âme, d'avec l'indignation dans laquelle l'émotion morale domine; il leur attribue du moins la même origine[5]. Ailleurs, — erreur plus grave encore, qu'il commet, il est vrai, à la suite de Cicéron[6], — il confond la colère (ὀργή) avec la passion (θῦμος), qui n'est que le ressort de l'âme, ressort utile ou dangereux selon la force à laquelle on l'applique; et il perd son temps à combattre Platon et Aristote qu'il n'a pas pris la peine de comprendre[7]. En un mot, toute la partie théorique du

1. Des Moyens de se corriger de la colère, 8, 10.—2. Ira est concitatio animi ad ultionem voluntate et judicio pergentis, De la Colère, II. 3, n° 5); Cf. Aristote, *Rhétorique*, II, 2; *Morale à Nicomaque*, VII, 6. — 3. Ibid., I, 1; II, 35; III, 3, 4.— 4. Ibid., I, 3; II, 7, 8; III, 41. « Hac occasione data, vehementer invehitur in vitiositatem sui temporis, in qua describenda et vividiore spiritu efferenda nimis sibi indulsit : ut magis ἐπίδειξιν declamatoriam legere putaveris. » (Note de Ruhkopf, II, 7.) — 5. Ibid., II, 5. — 6. Tusculanes, IV, 15. — 7. Ibid., I, 8 à 14; II, 14 à 16; III, 3.

Traité sont faibles. Les meilleures pages sont celles des prescriptions. Sénèque est, sur ce point, en fonds de remarques fines et justes[1]. Mais une guérison progressive ne lui suffit pas ; il exige une transformation immédiate et absolue. D'un autre côté, il ne sait rien dire simplement ; il pousse tout à l'hyperbole[2], il s'emporte ; et c'est par une sorte d'explosion de colère qu'il termine l'exposition de ses remèdes contre la colère[3].

Ces défauts suffiraient, n'eût-on pas d'autres preuves, pour révéler une œuvre de jeunesse. C'est, au contraire, une œuvre de maturité et d'expérience que celle de Plutarque. Rien de moins ambitieux que ses conseils sur les moyens de se corriger de la colère. Point de théories, point de discussions abstraites ; une définition toute simple, sans grande profondeur, mais claire et satisfaisante. « L'habitude de l'emportement engendre dans l'âme, dit-il, un mal qu'on appelle la colère, laquelle aboutit à produire, dans le caractère, l'irritation, l'aigreur et une humeur chagrine[4]. » Plutarque n'a pas même la prétention de résumer l'enseignement de l'École sur la matière. Son but est d'offrir à ceux qui sont enclins à la colère quelques préceptes propres à la guérison. Mais, bien ordonné dans ces limites restreintes, le Traité a tout l'intérêt de son modeste objet : c'est un excellent manuel pratique. Ce qui lui donne, de plus, un attrait original, c'est qu'il est, comme nous le savons, un chapitre d'histoire psychologique. Nous

1. De la Colère, II, 18 à 34; III, 6, 7, 11, 12, 36. — 2. Ibid , III, 15. — 3. Ibid, III, 43. — 4. Des Moyens de se corriger de la colère, 3.

avons déjà entendu notre moraliste s'accuser, par la bouche de Fundanus, de n'avoir pas toujours usé envers ses esclaves de douceur et de justice, autant qu'il l'aurait dû. Tout le Traité de la colère n'est que le sincère exposé de ses tâtonnements et de ses luttes pour se guérir de cette passion. Comme les Thébains aux prises avec les Lacédémoniens, il lui a fallu la garantie d'un premier succès pour croire à la possibilité de la victoire. Vainqueur deux ou trois fois de ses emportements, c'est alors seulement qu'il a été convaincu que la colère n'était pas un mal incurable pour quiconque avait la sérieuse volonté de se guérir[1].

Quelle engageante sincérité, et que nous voilà loin des hyperboles! Voyons donc rapidement le traitement qui lui a réussi.

D'une part, il s'est convaincu par le raisonnement qu'il n'est point vrai que la colère naisse si subitement dans l'âme, qu'on ne puisse en prévenir les accès[2]; et il se refuse à admettre qu'elle ait rien d'utile ou de généreux, soit dans les jeux, où elle change l'amitié en haine, soit dans les discussions, où elle transforme le désir de s'instruire en amour de la dispute, soit dans l'éducation des enfants, où elle ne produit que le découragement et le dégoût, soit surtout dans l'exercice des charges publiques et dans l'administration de la justice, où elle rend l'autorité blessante. D'autre part, il s'est fait un recueil d'exemples de modération et de sang-froid tirés de la vie des philosophes[3]; et ses exemples lui ont prouvé que, le

1. Des Moyens de se corriger de la colère, 2. — 2. Ibid., 14. Cf. 8. — 3. Ibid., 9 à 12.

plus souvent, la colère est impuissante, que ceux-là même en sont les victimes qui s'y laissent aller, et qu'il y a toujours profit à n'y pas céder, sauf, ajoute-t-il avec la justesse ordinaire de son bon sens, lorsque, contenue et concentrée, elle dégénérerait en rancune[1]. Enfin, il s'est soumis à une sorte d'hygiène morale de nature à en prévenir les effets, et dont les principales règles sont l'observation des autres, le retour sur soi-même, le répit, la simplicité dans les habitudes de la vie, la répression de tout sentiment d'envie ou de curiosité[2]. Réflexions, exemples, remèdes qui n'ont rien d'original, mais qui sont comme renouvelés par le caractère d'épreuve personnelle et par l'esprit de mansuétude dont ils ont gardé la marque. Comparez, par exemple, la tirade hautaine du Stoïcien[3] sur la misanthropie avec la touchante confession du modeste Académicien. Il a été bien des fois trompé dans son amour pour les hommes; cependant, il est ainsi fait qu'il ne peut s'empêcher de les aimer[4]. Quelle passion si rebelle résisterait à une telle douceur? Aussi voyons-nous, à la fin du Traité, le malade dont il nous fait l'histoire, guéri de son penchant à la colère. Heureux et aimable dénoûment, qui contraste avec la péroraison déclamatoire et échauffée de Sénèque.

Si nous insistons sur ce trait final, ce n'est pas seulement parce qu'il termine avec bonne grâce le Traité de la colère, c'est parce qu'il exprime, pour ainsi dire, la note caractéristique de tous

1. Des Moyens de se corriger de la colère, 11. — 2. Ibid., 12 à 16. — 3. De la Colère, II, 7 à 10. — 4. Des moyens de se corriger de la colère, 16.

les autres, et nous achemine ainsi à la conclusion commune.

Le caractère général de la morale de Plutarque, nous l'avons établi, c'est sa confiance dans l'énergie de la raison appliquée à la réforme des mœurs. Aucun effort, aucune pratique n'est, à ses yeux, inutile. De la continuité de l'effort, de l'exercice persévérant des moindres pratiques, il attend une action qui modifie l'âme. Aussi toutes ses observations touchant la vie sociale reposent-elles sur un même fonds. Celui-là seul, dans sa doctrine, est assuré de tenir sa langue en bride et de mettre un frein à sa curiosité, d'étouffer dans son cœur les germes de l'envie, de résister aux faiblesses de la mauvaise honte, aux tentations des plaisirs ruineux, aux emportements de la colère, qui a conquis la pleine possession de soi-même. La tranquillité de l'âme, tel est le but vers lequel il élève les regards de tous ceux qu'il travaille à corriger. Les préceptes sur la tranquillité de l'âme sont donc la conclusion naturelle et comme le couronnement de toutes les prescriptions que nous venons d'analyser.

Est-ce à dire que, sous ce nom, Plutarque entende conseiller à l'homme la vie oisive? Loin de là. Ceux qui prétendent que, pour vivre tranquillement, il ne faut se mêler d'aucune affaire, publique ni particulière, mettent à trop haut prix cette vie tranquille. L'inaction serait pour le corps un mauvais remède contre l'engourdissement; on ne réussirait pas mieux si, pour guérir l'âme des affections qui la travaillent, on lui prescrivait l'indifférence, l'oubli de ce qui est dû aux parents, aux amis, à la patrie. D'ail-

leurs, il n'est pas vrai que ceux qui ont le moins d'affaires aient l'esprit plus calme. A ce compte, les femmes seraient plus tranquilles que les hommes, puisqu'elles gardent presque toujours la maison[1]. Sur ce point, comme sur tous ceux qui touchent aux devoirs publics de l'homme, la pensée de Plutarque est très-ferme, et nous le verrons tout à l'heure rappeler énergiquement ses concitoyens au sentiment de leurs devoirs politiques[2]. Mais tandis que le résultat des passions, surtout des passions de la petite ville, est d'attirer, pour ainsi dire, l'homme au dehors, et par des comparaisons inquiètes, malsaines, de l'induire incessamment en mécontentement et en tristesse; le propre de la tranquillité, telle que Plutarque en pose les règles, c'est de ramener l'homme en lui-même et de lui faire trouver dans la paisible et sereine domination de ses facultés, de ses instincts, en un mot, de ses forces morales, les vrais éléments du bonheur.

Nous ne pouvons entreprendre l'analyse de ces règles. Qu'il nous suffise d'en signaler le mouvement et l'esprit.

Elles sont au nombre de trois. Ainsi les avait-on fixées dans l'école. Mais, dans le cadre tout fait qu'il emprunte à ses devanciers, Plutarque se meut à l'aise; sur ce terrain battu, il se fraye son chemin. Ce qu'il cherche, ce ne sont ni les beautés, ni le fracas du style, c'est l'instruction et l'utilité[3]. Par là, il échappe à la déclamation; là se révèle son caractère propre.

1. De la Tranquillité de l'âme, 1 et 2. — 2. Voir le chapitre du Municipe. — 3. De la Tranquillité de l'âme, 1.

Un texte de Platon sert de point de départ au développement de la première règle[1]. Platon comparait la vie à un jeu de dés, où il faut à la fois amener un point favorable et profiter du point que l'on amène. Le coup de dés ne dépend pas de nous, dit Plutarque; mais bien recevoir ce que la fortune nous envoie, voilà ce qui est en notre pouvoir. Vous poursuiviez une charge dans votre ville, et vous avez échoué; eh bien, vous irez vivre à la campagne, occupé de vos propres affaires. Vous recherchiez la faveur d'un grand, et vous n'avez pu l'obtenir : soit, vous en aurez moins de peine et plus de sécurité. L'envie ou la calomnie vous ont attiré des disgrâces ; c'est un vent favorable qui vous portera, comme autrefois Platon, dans l'Académie.

Pourquoi d'ailleurs, ajoute-t-il, n'attacher notre pensée qu'aux maux qui nous arrivent[2]? Comme les enfants qui jettent tous leurs jouets au feu en poussant les hauts cris, dès qu'on leur en prend un, si la fortune vient à nous affliger par quelque côté, aussitôt nous sommes désolés et nous ne tenons plus aucun compte des autres faveurs qu'elle nous a faites. Les querelles d'un voisin, la mauvaise humeur d'un familier, les infidélités d'un homme d'affaires, vous plongent dans le désespoir. Qu'y voulez-vous faire? Ce sont des instruments grossiers. Regardez-les comme ces chiens mal dressés qui croient avoir rempli leur tâche, lorsqu'ils ont aboyé après les passants. Mais, dira-t-on, quel bien avons-

1. De la Tranquillité de l'âme, 5 à 7. — 2. Ibid., 7 à 15. Cf. De l'Exil, 16. Des moyens de se corriger de la colère; De l'envie; de l'utilité qu'on peut tirer de ses ennemis.

nous? Dites plutôt quel bien n'avons-nous pas? L'un a de la réputation, l'autre une maison agréable; celui-ci une femme aimable, celui-là un ami fidèle. Ne sont-ce pas aussi des biens que les choses qui nous sont communes avec tout le monde, la vie, la santé, le soleil, la paix?... En outre, le moyen d'être heureux de sa condition, c'est d'avoir toujours les yeux au-dessous de soi, non au-dessus, et de proportionner son ambition à ses forces. Quand vous vous serez pris à admirer cet homme qu'on porte dans une litière, abaissez un peu votre regard sur ceux qui le portent; quand, à l'exemple du fameux habitant de l'Hellespont, vous aurez proclamé Xercès bien heureux d'avoir traversé le détroit sur un pont de bateaux, pensez à ceux qui furent contraints de percer le mont Athos, le fouet dans les reins, et auxquels on coupa le nez et les oreilles, parce que la tempête avait rompu le pont... On ne peut d'ailleurs tout avoir. On ne peut pas être tout à la fois un Platon et un Isménias, un Démocrite et un Euphorion. Nous ne demandons pas à la vigne de porter des figues, à l'olivier, des raisins. Est-ce vivre enfin, que de vivre la pensée incessamment tendue vers l'avenir? Il est un homme qu'on représente dans les enfers, laissant négligemment manger par un âne une corde de jonc, à mesure qu'il la tresse. Telle est l'image de ceux qui, rompant avec les doux souvenirs de la veille, pour s'attacher avec une maladive impatience aux désirs du lendemain, laissent tomber et précipitent dans l'abîme d'une ingrate indifférence bonnes actions, aimables loisirs, entretiens agréables, jouissances

honnêtes, tout ce qui fait le charme du jour présent. De l'ensemble de notre existence s'il faut effacer quelques traits, n'effaçons pas pêle-mêle et choisissons; laissons notre mémoire couvrir les plus tristes d'un voile et raviver l'éclat des plus doux.

Toutes ces observations, il faut bien le répéter encore, ne partent point de haut. Mais, mesurées à l'horizon de la petite ville dont le spectacle les a inspirées, n'ont-elles pas un sérieux et pénétrant caractère de vérité pratique? Plutarque ne n'en tient pas d'ailleurs à ces préceptes de sagesse courante, et porté par le souffle de l'inspiration morale qui anime toujours sa pensée, lorsqu'il arrive à considérer dans sa grandeur la destinée humaine, son ton s'élève.

La vie humaine, dit-il[1], est pleine de vicissitudes; l'homme, à sa naissance, est soumis à deux génies rivaux qui versent tour à tour dans sa destinée les biens et les maux. Le sage n'ignore donc point que les biens dont il jouit ne lui appartiennent pas à toujours. Qui peut répondre, en effet, que tel accident ne lui arrivera pas? Mais il n'est personne qui ne puisse dire : Tant que j'aurai le souffle, je ne ferai pas cette chose-là, je ne mentirai pas, je ne commettrai ni injustice, ni fraude, ni violence. Et voilà le plus ferme appui de la tranquillité de l'âme. Non, ni une riche maison, ni l'abondance des biens, ni la distinction de la naissance, ni l'étendue du pouvoir, ni le talent de l'éloquence ne répand sur la vie au-

1. De la Tranquillité de l'âme, 15 à 20.

tant de sérénité que la pureté d'une conscience exempte de remords. « J'aime et j'admire, s'écrie, en terminant[1], l'heureux sage avec une pieuse effusion, le mot de Diogène. Un étranger se trouvant de passage à Lacédémone se préparait avec ferveur à la célébration d'une fête : Eh quoi ! lui dit Diogène, pour l'homme de bien, tous les jours ne sont-ils pas des jours de fête? Oui, certes, et de bien beaux, pour peu qu'il écoute la raison. Ce monde est le temple le plus saint et le plus digne de la majesté de Dieu : l'homme y est introduit, à sa naissance, pour y contempler, non des statues immobiles, ouvrage de la main des hommes, mais les œuvres de l'intelligence divine, images sensibles, comme dit Platon, des substances invisibles et qui portent en elles les principes du mouvement et de la vie; je veux dire : le soleil, la lune, les étoiles, les fleuves dont les eaux courantes se renouvellent sans cesse, la terre qui fournit aux plantes et aux animaux leur nourriture. La grande et suprême initiation à ces mystères, c'est la vie. Avec quelle joie paisible et douce ne devons-nous donc pas célébrer cette initiation! La foule attend les fêtes de Saturne, de Bacchus et de Minerve, pour s'amuser du jeu des histrions et des danseurs qu'elle paye, et nous assistons à ces représentations avec recueillement et bienséance; personne ne pleure aux jeux Pythiens, personne ne s'enivre aux Saturnales. Et ces fêtes de tous les jours que Dieu lui-même conduit pour nous, cette grande initiation à laquelle il nous convie, on les souille, on les déshonore par des

1. De la Tranquillité de l'âme, 20.

lamentations et des plaintes! On se plaît à entendre les doux sons de la musique et le chant des oiseaux; on aime à voir les animaux s'ébaudir dans la plaine : au contraire, les cris et les rugissements des bêtes féroces nous inspirent de l'horreur. Et quand on voit sa propre vie sombre, désolée, en proie aux passions, aux affaires, aux inquiétudes qui l'usent et la dévorent, on ne cherche pas à rétablir en soi le calme et le repos. Ah! si nous savions écouter les fortifiantes exhortations des philosophes, elles nous rendraient le présent léger, le passé agréable, et elles nous conduiraient à l'avenir avec la douce et riante espérance... »

Dans un cœur ainsi purifié, quel mauvais levain pourrait rester? S'il est vrai, comme l'a dit un philosophe chrétien[1], « qu'on se procure la paix à soi-même en réglant ses pensées et ses passions, et que, par cette paix intérieure, on contribue beaucoup à la paix de la société dans laquelle on vit, » d'un homme en possession de cette tranquillité aimable, que n'est-on pas en droit d'attendre pour ceux qui l'entourent? Ce qui fait surtout la force de cette sagesse, c'est qu'il n'est personne qui ne puisse y atteindre. Plutarque a commencé par l'établir. La tranquillité de l'âme n'est pas attachée particulièrement à un certain genre de vie; elle ne tient pas davantage au changement de vie; elle n'est point le privilége de telle ou telle situation de fortune. Chacun en porte en soi les condi-

1. Nicole, *Des Moyens de conserver la paix avec les hommes*, 4e traité, partie I, ch. I.

tions[1], et ces conditions, l'ingénieux moraliste nous donne à tous les moyens de les développer. Certains exemples exceptés, qu'il emprunte au stoïcisme, et qui l'entraînent[2], partout son langage est simple, accessible. Sur un seul point de doctrine[3], il outrepasse, non les maximes traditionnelles de l'Académie[4], mais les éternels principes de cette sagesse humaine dont il est d'ordinaire un si exact interprète; c'est là où, bien discrètement, il est vrai, il semble justifier le suicide.

Nous l'avons dit, le sujet de la Tranquillité de l'âme était, chez les Stoïciens notamment[5], un sujet d'école. On citait le traité de Musonius comme le type du genre. Malheureusement il a péri. Celui de Sénèque est le seul que le temps n'ait point mutilé. Antérieur de quelques années à celui de Plutarque, il appelle naturellement la comparaison[6].

La situation de Plutarque et de Sénèque n'est pas tout à fait la même. Celle de Sénèque est plus difficile. Les deux directeurs répondent à une consultation. Mais l'ami de Plutarque, Paccius, est en bonne santé de corps et d'esprit; il ne demande qu'un sujet de réflexion, et Plutarque lui envoie de Chéronée les notes qu'il a recueillies pour lui-même, d'après les observations qu'il a pu faire autour de lui[7]. Serenus,

1. De la Tranquillité de l'âme, 2, 3, 4.— 2. Ibid., 6, 17. Il combat d'ailleurs, dans ce Traité même (§ 12) les doctrines des stoïciens. — 3. Ibid., 17.— 4 Cicéron, *Des Devoirs*, I, 31. — 5. Diogène Laerce, IX, 20. — 6. « Exstat ex iis, qui post Senecam scripsere, potissimum Plutarchi liber de Tranquillitate animi, dignus qui contendatur. » (Ruhkopf, *Argument du traité de Sénèque.*) — 7. De la Tranquillité de l'âme, 1.

au contraire, le client de Sénèque, a l'intelligence malade. Stoïcien néophyte, soudainement passé de l'obscurité de la vie de province à l'éclat de la vie de Rome, les désirs les plus opposés se disputent son cœur. Il regrette la rusticité du foyer de son père, et la table somptueuse des grands le tente; il est prêt à se jeter dans le courant des affaires publiques, et la crainte d'une disgrâce le retient; s'il s'essaye à écrire, c'est avec la résolution de rester fidèle à la simplicité de son sujet, et il se laisse entraîner à l'emphase; il veut et ne veut pas; il souffre enfin, non d'un mal particulier, mais d'un malaise général qu'il ne saurait déterminer et qui lui rend la vie à charge[1]. Sénèque lui définit son état. Le mal qui le tourmente, c'est l'ennui[2], l'ennui que Lucrèce avait décrit en si beaux vers, cent ans avant Sénèque, et dix-neuf siècles avant que le roman moderne se soit fait honneur de l'avoir découvert, comme une maladie spéciale à notre temps.

Produit malsain des civilisations avancées, fruit de l'oisiveté maladive et du désenchantement de toute chose qu'engendrent la désoccupation politique et le luxe corrupteur des grandes cités, l'ennui nous transporte bien loin des passions de la petite ville et de l'agitation concentrée des intérêts dont elle vit. Mais c'est le mérite du moraliste d'approprier ses conseils à la société pour laquelle, comme dit Montaigne, « il prebsche. » Nous ne blâmerons donc pas Sénèque d'avoir pris, pour point de départ de ses observations sur

1. De la Tranquillité de l'âme, 1. — 2. Ibid., 2. « ... Fastidio cœpit esse vita, et ipse mundus : et subit illud rabidorum deliciarum : quousque eadem? »

la tranquillité de l'âme, le mal contre lequel on lui demandait un remède. On sait d'ailleurs à quelle hauteur de considérations, à quel éclat d'éloquence il arrive. Plutarque n'a rien de comparable. L'inconvénient du thème que Sénèque s'est imposé, c'est que l'ennui n'est qu'une des formes des maladies multiples qui déconcertent l'âme; et comme, en étendant les limites de son sujet, il s'attache à ne pas perdre de vue le malade qui s'est remis à ses soins, il en résulte que, tour à tour, le ton de ses préceptes s'abaisse ou s'élève outre mesure. De là des disparates, des inconséquences choquantes. C'est, par exemple, un excellent remède contre l'ennui que l'action appropriée aux forces et utilement appliquée[1] ; mais si l'action ne peut nuire à la tranquillité de l'âme, est-ce à dire qu'elle la crée infailliblement? Ce sont, sans doute, les moyens les plus propres à procurer la tranquillité de l'âme, que la modération en toute chose, le mépris de la mort, une amitié fidèle, la distraction, l'habitude de se tenir prêt à tous les coups de la fortune, de ne s'obstiner à rien qu'à la vertu, de fuir la curiosité[2]; mais sont-ce des remèdes assurés contre l'ennui? Bien plus, ce que l'éloquent directeur annonce à Serenus comme un remède à son mal, c'est « quelque chose de grand, de sublime, quelque chose qui le rapproche de Dieu[3]; » et son dernier mot, ou peu s'en faut, c'est qu'il n'est pas interdit au sage de demander certaines distractions à l'ivresse[4]. On aime à penser avec Juste Lipse

1. De la tranquillité de l'âme, 3 à 6.— 2. Ibid., 9, 11, 14, 7, 5. 12. — 3. « Quod desideras, magnum et summum est, Deoque vicinum. » Ibid., 2. — 4. Ibid., 15.

que le temps a bouleversé l'ordre du Traité. Mais on ne peut imputer qu'à l'auteur les sophismes de sa rhétorique. Est-il bien digne d'un philosophe, par exemple, d'engager son disciple à rire sans pitié des vices de l'humanité[1]? A l'excellent conseil de n'avoir des livres que pour les lire, pourquoi ajouter l'interdiction absolue de posséder une bibliothèque, et reprocher aux Ptolémées la plus utile de leurs œuvres[2]? Après de si belles pages sur le rôle public du philosophe, dont le silence même est une leçon, qu'était-il besoin de cette pompeuse phraséologie sur l'attitude de Socrate devant les trente tyrans[3]? Parmi des morceaux d'une grandeur supérieure, trop souvent Sénèque enfle ainsi son vol pour atteindre les temples sereins dont parle le poëte. Combien est plus sûre la main discrète du sage qui nous y conduit familièrement et par une route praticable à tous, non sans porter parfois, comme il le faut, nos regards vers le ciel!

C'est cette élévation tempérée, et cette incontestable justesse de sens pratique, qui donne à tous les traités de morale sociale de Plutarque une si efficace et si aimable autorité. Observateur exact, judicieux, piquant, des mœurs et des passions de la petite ville, le mérite du sage de Chéronée est de bien décrire ce qu'il observe, et d'opposer aux travers et aux vices dont il connaît le principe, des remèdes dont il sait les effets. Si, dans les sujets d'école, il se conforme à la tradition, il ne s'y asservit point. Moins éloquent que Sénèque, il est plus sincère.

1. De la Tranquillité de l'âme, 15. — 2. Ibid, 9. — 3. Ibid., 5.

Il échappe à la banalité du lieu commun, soit par le caractère personnel de ses remarques, soit par l'application qu'il en fait à la société qui l'entoure; et, en passant de la vie sociale à la vie politique de la cité, de la petite ville au municipe, nous allons le voir atteindre, par la fermeté émue de son langage, à la véritable originalité.

LE MUNICIPE

Les provinces sous la République. — L'empire; bienfaits de *la paix romaine*. — Les traités politiques de Plutarque. — De la meilleure forme de gouvernement. — De l'exil. — La politique active de Plutarque. — La vie municipale dans les provinces à l'avénement des Antonins. — Du patriotisme de Plutarque. Ce qu'il exige du magistrat municipal. — De l'esprit de la conquête romaine. L'administration impériale : les Césars, les Antonins. Centralisation dissolvante; ses dangers.

C'est une opinion justement accréditée que les provinces saluèrent avec bonheur l'établissement de l'Empire[1]. Après ce que nous savons des exactions des magistrats de la République[2], comment

1. « Neque provinciæ illum rerum statum abnuebant, suspecto senatus populique imperio ob certamina potentium et avaritiam magistratuum, invalido legum auxilio, quæ vi, ambitu, postremo pecunia turbabantur. » (Tacite, *Annales*, I, 2). Cf. J. Lipse : *De magnitudine Romana*, liv. IV, ch. VIII; Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain;* Amédée Thierry, *Tableau de l'Empire romain ;* Zeller, *les Empereurs romains*, etc. — 2. Cicéron, *Verrines ;* Discours *contre Pison* et *pour Flaccus*, *Lettres à Quintus* et *Lettres de Cilicie;* Tite-Live, XXXIX, 42; Salluste, *Catilina*, 10. 12 ; Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, X, 3.

les peuples n'auraient-ils pas attendu d'un pouvoir nouveau un meilleur gouvernement? Le cri d'espérance s'éleva surtout de l'Orient, et c'est la langue grecque qui semble avoir servi de principal organe à ces protestations de soumission confiante[1]. Il était naturel qu'il en fût ainsi. On sait par Plutarque lui-même[2] à quel degré d'oppression l'Asie avait été réduite sous l'étreinte concertée des gouverneurs et des publicains; et quand on calcule, d'après Cicéron, ce que la malheureuse province avait payé d'impôts ordinaires ou extraordinaires, depuis que Pompée, « fermant ses ports aux flottes des pirates, les avait ouverts à l'invasion des compagnies de chevaliers, » on se demande, avec lui, « ce qu'on doit le plus admirer de ses misères sans égales ou de son inépuisable fécondité. » La Grèce n'avait pas été plus épargnée. Plus riche en monuments et en œuvres d'art qu'en ressources, elle était tout à la fois trop amollie et trop fière pour se faire une opulence à l'usage de ses vainqueurs. N'en pouvant rien tirer par le commerce ou presque rien, on la dépouillait, on la ruinait.

Assurément il serait injuste d'admettre, sans examen, tous les témoignages que nous a laissés l'antiquité sur les extorsions des publicains. En généralisant les faits, l'imagination des historiens et l'éloquence des orateurs en exagèrent parfois la portée. Dans tous les pays et dans tous les temps, les Verrès

1. Josèphe, *Antiq. Jud.*. XIV, x, 22-23; Philon, *Legat. ad Caium*, 21, 22, 39, 40; Appien, *Hist.*, préface, 7; Ælius Aristide, *Éloge de Rome*.— 2. Plutarque, *Vie de Lucullus*, 20.

sont, heureusement pour l'humanité, des exceptions. Mais il est des désordres passés dans les mœurs dont aucun contrôle ne peut atténuer le caractère. On frémit en lisant dans la vie de Sylla les horreurs du siége d'Athènes, bien innocente pourtant — des historiens latins en témoignent eux-mêmes[1] — du crime qu'on lui imputait: les trésors du temple d'Épidaure, d'Olympie et de Delphes, ravis; les bois sacrés, les parcs du Lycée et de l'Académie saccagés et coupés; Athènes mise à sac[2]. Cependant ces violences d'un jour ne semblent rien à côté du système de rapine organisé par Pison dans son gouvernement de la Macédoine[3]. Même en faisant, comme il convient, la part des entraînements oratoires, dans le tableau que Cicéron nous trace des trois années d'abus de pouvoir de cet émule de Verrès, les faits qui en ressortent attestent suffisamment les effroyables exactions dont la Grèce entière avait été la victime; et si tous les gouverneurs n'avaient pas la rapacité de Pison, il est clair que trop souvent ils ne se piquaient d'aucun scrupule de douceur ni de probité.

A ces misères d'une administration mal réglée, mal surveillée, étaient venues se joindre les calamités de la guerre civile. De toutes les régions de la Grèce, nulle peut-être n'avait eu plus à en souffrir que la Grèce centrale, et dans la Grèce centrale, nulle plus que la Béotie[4]. Rançonnée, simultanément ou tour à tour, par les partis contraires, la Béotie

1. 3. Velleius Paterculus, *Hist.*, II, 23. — 2. Vie de Sylla, 12, 14. — 3. Cicéron, *Contre Pison*, 34 à 37, 40. — 4. Vie de Sylla, 16 à 18.

avait porté aux camps de Pompée et de César, d'Antoine et de Brutus, ses dernières ressources. A la veille d'Actium, quand les prétendants à l'Empire « renouvelèrent aux rois, nations et villes, depuis les bords de l'Euphrate jusqu'à l'Adriatique, l'ordre de subvenir aux besoins de leurs armées, » elle n'avait plus ni hommes, ni argent, ni bêtes de somme. Le bisaïeul de Plutarque racontait qu'il avait vu ses concitoyens contraints, sous le fouet, de porter chacun une charge de blé au camp d'Antoine[1]. Ils allaient faire un second voyage, quand arriva la nouvelle qu'Octave était vainqueur. « Aussitôt les commissaires et les soldats d'Antoine prirent la fuite, et les habitants de Chéronée, s'étant entendus, gardèrent le blé qu'ils portaient[1]. » Ils en étaient réduits à se partager leur bien comme un butin !

A la pensée de ces humiliations et de ces misères, le cœur de Plutarque se serre. La paix est, à ses yeux, le premier des biens nécessaires au bonheur de l'humanité[2]. Le spectacle des luttes auxquelles l'étude du passé le ramène, tient, pour ainsi dire, l'effroi de la guerre perpétuellement éveillé dans son cœur. Venant à rencontrer sous sa plume un souvenir des massacres de Préneste : « Prions les dieux, s'écrie-t-il, qu'ils nous préservent de ces temps malheureux et nous en donnent de meilleurs[3] ! »

Ces temps meilleurs étaient venus. Si, pour la

1. Vie d'Antoine, 68. — 2. De la Tranquillité de l'âme, 9 ; Préceptes politiques, 32 ; De la Cessation des oracles, 26, 28. Cf. Épictète, *Dissertations*, III, 13. — 3. Préceptes politiques, 19. Cf. Vie de César, Vie d'Antoine, Vie de Marius, Vie de Sylla.

société romaine, l'Empire marque l'anéantissement de la vie publique et des libertés, pour les provinces, il est incontestable qu'à ne considérer que la situation matérielle, l'administration impériale avait ouvert une ère réparatrice d'ordre et de prospérité. Grâce à la révolution monarchique accomplie par Auguste, les liens de l'organisation administrative s'étaient reformés, les lois tombées en désuétude avaient été remises en vigueur et fortifiées[1]. Officiellement partagées en provinces de l'Empereur et en provinces du Sénat, mais, par le fait, réunies toutes sous la tutelle plus ou moins immédiate du prince, les provinces étaient devenues l'objet d'une vigilante surveillance. Le rôle des gouverneurs avait été réduit à une fonction régulièrement salariée[2]; celui des fermiers de l'impôt, à une charge sévèrement contrôlée[3]. En même temps, les formes d'une justice plus attentive avaient paru mettre fin aux abus de pouvoir. D'une part, le droit d'appel au prince et au sénat avait été reconnu[4]; de l'autre, le droit d'accusation avait été maintenu et encouragé[5]. Tibère voulait qu'on écoutât les alliés et

1. Suétone, in *August.*, 24, 36; Dion, LIII, 15; LX, 25; LXXI, 31; Tacite, *Annales*, III, 33 et 34; IV, 20, XIV, 31; Pline, *Épit.*, IV, 9; Juvénal, *Sat.*, VIII, 127 et suiv. — 2. Strabon, XVII, 3, § dernier; Dion Cassius, LIII, 12, 14, 15, 17, 18, 32; LV, 28; LVIII, 23; Suétone, *in August.*, 47 ; Tacite, *Annales*, I, 2, 76. Cf. La Boulaye, *Essai sur les lois criminelles des Romains*, p. 403; Naudet, *des changements opérés dans toutes les parties de l'administration de l'Empire romain sous le règne de Dioclétien et de Constantin et de leurs successeurs jusqu'à Julien*, t. I, p. 10 et suiv. — 3. Dion, LIII, 15; LVII 32; LV, 27 ; Tacite, *Annales*, IV, 15 ; Suétone, *in Tiber.*, 15. Cf. La Boulaye, *ouv. cité*, p. 405. — 4. Dion, LI, 19; LII, 33; LIX, 8. Suétone, *in Neron.*, 17 ; Tacite, *Annales*, XIII, 4.

examinait lui-même leurs plaintes[1]. Aujourd'hui, disait-on sous son règne, les provinces sont vengées[2]. Néron avait établi pour les affaires des provinciaux un tour de faveur. Jamais, écrivait-on au temps de Domitien, les gouverneurs n'ont été plus modérés, plus équitables[3].

Témoignage caractéristique, les provinces qui, dans la première organisation de l'Empire, avaient constitué la part du sénat, la Grèce notamment et la Macédoine, demandaient à passer au nombre des provinces césariennes[4]. Les Césars, en effet, tenaient à honneur d'exercer leur patronage. Le précepteur et les serviteurs de l'un des fils d'Auguste ayant profité de la maladie du jeune prince, en Gaule, pour s'enrichir par de coupables concussions, Auguste les avait fait jeter à l'eau, une pierre au cou[5]. Au moyen d'un système de relais de poste régulièrement organisé, Rome avait été mise en rapport avec les provinces les plus lointaines[6]; mais non content des informations qui lui arrivaient de tous les points de l'Empire, le vainqueur d'Actium s'était fait un devoir « de promener les bienfaits de sa paix dans le monde entier[6]; » sauf l'Afrique et la Sardaigne, il n'était pas de province qu'il n'eût visitée, et son fils Caius avait renouvelé, sous ses auspices, ces actives tournées. Tous les ans, Tibère avait annoncé et préparé un grand

1. Tacite, *Annales*, IV, 15. — 2. Velleius Paterculus, *Hist.*, II, 126. Cf. 129. — 3. Suétone, *in Domitian.*, 8. — 4. Tacite, *Annales*, I, 76; Cf. IV, 6. Suétone, *in August.*, 67. Cf. 3. — 5. Id., *in August.*, 49. Cf. Pline, *Épîtres*, X, 14, 121, 122. — 6. « Aberat in ordinandis Asiæ Orientisque rebus Cæsar, circumferens terrarum orbi præsentia pacis suæ bona. » (Velleius Paterculus, II, 92, 101.) Cf. Suétone, *in August.*, 26, 47.

voyage[1]. C'est à Lyon que Caligula était entré en possession de son troisième consulat[2]. Néron avait visité Alexandrie et séjourné en Grèce[3]. Pour les candidats à l'empire[4], c'était, en quelque sorte, une règle de commencer l'apprentissage de la vie publique en intercédant devant le sénat en faveur des habitants de la province. Galba[5], Othon[6], Vitellius[7], Vespasien[8] s'étaient distingués en Afrique et en Espagne par une équité exemplaire.

Cette vigilance et ces voyages ne pouvaient demeurer stériles soit pour le bonheur, soit pour l'honneur des provinces. Chemin faisant, Auguste avait rétabli dans les temples les ornements qu'Antoine y avait enlevés[9], et libéralement répandu les deniers de l'État dans tout l'Empire, pour encourager l'accroissement de la population, ranimer le commerce, soulager les villes obérées, rebâtir les villes détruites[10]. C'était un des soucis les plus graves de Tibère qu'aucune charge nouvelle ne portât l'effroi dans les provinces, et que les anciennes charges ne fussent pas aggravées par l'avarice et la cruauté des magistrats[11]. Pour ne pas laisser aux gouverneurs le temps de prendre pied, Auguste, suivant la politique de César, ne les avait jamais

1. Tacite, *Annales*, I, 47; IV, 4. — 2. Suétone, *in Caligul.*, 17. — 3. Id., *in Neron,*, 19. — 4. Id., *in Tiber.*, 8; *in Claud.*, 25. Cf. Tacite, *Annales*, XI, 58. — 5. Tacite, *Histoires*, I, 49. Cf. Suétone, *in Galba*. 7, 9. — 6. Suétone, *in Othon.*, 3. — 7. Id., *in Vitell.*, 5. Cf. Tacite, *Histoires*, II, 97. — 8. Suétone, *in Vespasian.*, 1. — 9. Strabon, XIII, 1, § 30; Dion, XLVIII, 12. Suét. *in Calig.*, 3. Cf. *le Testament d'Ancyre;* V. Egger, *Examen critique des Historiens anciens de la vie et du règne d'Auguste*, p. 226. — 10. Tacite, *Annales*, II, 47; IV, 13; Velleius Paterculus, *Hist.*, II, 126. Cf. Suétone, *in Aug.*, 46, 47, 48; *in Vespas.*, 17. — 11. Tacite, *Annales*, IV, 6.

prorogés plus de deux ans[1]. Par un système contraire, mais inspiré du même esprit, Tibère les avait presque indéfiniment laissé séjourner dans les mêmes emplois[2]. A son avénement, Néron avait diminué pour les pays d'outre-mer les frais de transport de vin et de blé, protégé les contribuables contre les tentations des emprunts usuraires, supprimé certaines taxes illégales, aboli l'impôt du quarantième et du cinquantième ; et si le sénat n'eût arrêté ses emportements de générosité, il aurait, du même coup, aboli toutes les redevances et fait au genre humain le plus magnifique des présents[3].

Enfin Rome avait ouvert ses portes, et le sénat ses rangs à la province. Claude avait prodigué le droit de cité et fait entrer les Gaulois dans la curie[4]. Vespasien avait agrégé au sénat les plus honorables citoyens de tous les pays[5]. Le sénat, tête de l'Empire, est composé, disait Tacite[6], des illustrations de toutes les provinces. Les vieux Romains en étaient presque jaloux[7].

Qu'au milieu de cette prospérité renaissante, la majesté de la paix romaine couvrît encore bien des souffrances, trop de faits l'attestent. La multiplicité des lois n'est pas toujours un signe de leur efficacité. Les principes que Cicéron recommande à son

1. Dion, XLIII, 25. — 2. Tacite, *Annal.*, I, 80 ; Dion, LVIII, 23. Cf. Duruy, Thèse latine, *De Tiberio imperatore*, p. 76. — 3. Tacite, *Annal.*, XIII, 50, 51 ; Suétone, *in Neron.*, X. Cf. Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XIII, ch. XIX. — 4. Tacite, *Annal.*, XI, 24 ; Dion Cassius, LX, 17 ; Sénèque, *Apocolokyntose*, 3 ; Cf. *Des Bienfaits*, VI, 19. — 5. Suétone, *in Vespasian.*, 9. — 6. « Caput imperii et decora omnium provinciarum. » *Annal.*, III, 55. — 7. « Colimus externos et adulamur, » dit Thraséas dans le sénat. (Tacite, *Annales*, XV, 21 et suiv.)

frère sont ceux-là même qu'Agricola travaille vainement à faire prévaloir dans sa province[1]; et l'on trouverait difficilement, dans les Verrines, une page plus tristement éloquente que l'exposé de l'administration des procurateurs de la Judée, telle que nous la fait connaître l'historien Josèphe, dévoué pourtant à la cause de la domination romaine[2]? Pour quelles provinces plaidons-nous, disait, sous Vespasien, le fougueux avocat du dialogue des Orateurs, si ce n'est pour celles qu'on pille et qu'on opprime? et n'aimerait-on pas mieux n'avoir pas à se plaindre, que d'être vengé[3]. La vengeance elle-même n'était ni facile ni sûre. L'arbitraire régnait dans la pénalité comme dans la procédure[4]. Trop souvent, du moins, on était acquitté ou condamné plus ou moins sévèrement par le sénat, suivant l'âge, suivant le crédit, suivant les protections[5]. Enfin, certains empereurs n'avaient-ils pas donné l'exemple des extorsions? En arrivant à l'Empire, on avait besoin de la sou-

1. Vie d'Agricola, 19, 20. Cf. 13, 15. Cf. Juvénal, *Satires*, VIII, 88 et suivants. — 2. Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 14; *Histoire des Juifs*, 1, 20; II. 1. Cf. Tacite, *Annales*, II, 43; III, 34, 58, 71; IV, 7, 23, 46, 72; VI, 32, 40; XII, 58; XIV, 18, 38; XV, 19; XVI, 13; *Histoires*, I, 2; II, 57; III, 25, 50; IV, 14; *Agricola*, 9, 13, 19; Pline, *Hist. natur.*, XXXVII, 11; Pline, *Lettres*, II, 11; X, 29, 38; *Panégyrique de Trajan*, 29; Suétone, *in Tiber.*, 11, 37, 52, 62; *in Caligul.*, 38; *in Neron.*, 37; *in Galba*, 3; Sénèque, *Des Bienfaits*, I, 9; IV, 35; Pausanias, VII, 17; Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, V, 14, 36; Plutarque, *De l'exil*, 12; *Préceptes politiques*, 17; *De l'Amour fraternel*, 11; *De l'Amour des richesses*, 7, etc. — 3. Tacite, *Dialogue dès Orateurs*, 41. Cf. Saint Jean, *Évangile*, XI, 47, 48; Tacite, *Annales*, V, 10. — 4. Tacite, *Annales*, II, 29, 30, 31, 50; III, 10, 17, 18, 23, 66, 68, 96, 70; IV, 28, 31, 42; XII, 22; XIV, 48, 50, 62; XVI, 11, 24; Suétone, *in Claud*, 14, 23; *in Caligul.*, 53; Dion Cassius, LVIII, 3; LIX, 19. Cf. La Boulaye, *ouvrage cité*, p. 439 à 445. — 5. Tacite, *Annales*, XIII, 33, 52; XIV, 28; Suétone, *in Othon.*, 2.

mission du monde; on n'avait pas encore subi la fascination de la toute-puissance : promesses intéressées ou sincères, on s'engageait à tout[1]. Quelques années s'étaient à peine écoulées, qu'on inventait des impôts[2], on vendait la justice[3], on pillait les temples[4].

Toutefois, malgré la persistance des abus, malgré la précarité des règlements destinés à y porter remède, la somme de bien produite par l'administration impériale était réelle, et le sentiment public qui domine dans le monde romain au premier siècle de l'ère chrétienne, est celui de l'apaisement, de la sécurité, de la gratitude. Ce ne sont pas seulement des historiens, plus ou moins gagnés par les faveurs de la cour impériale, qui en témoignent[5]; ce sont les peuples eux-mêmes. Si l'excès de leur reconnaissance touche parfois à l'adulation, leur reconnaissance, du moins, ne se trompait pas d'adresse. Tandis que Caligula, tandis que Néron surtout avait été pleuré par la plèbe de Rome, hors de Rome, ils n'avaient laissé l'un et l'autre qu'un souvenir de terreur[6]; et c'é-

1. Suétone, *in Claud.*, 7. « Caligula secundam existimationem circ initia imperii omnibus lenociuiis colligente. » Tacite (*Histoires*, I, 78), parlant de quelques faveurs faites aux provinces par Othon, ajoute : concessions faites plutôt pour éblouir que pour durer : Ostentui magis quam mansura. — 2. Suétone, *in Caligul.*, 40; *in Neron.*, 32; *in Vespasian.*, 16, 23; *in Galba*, 12; *in Domitian.*, 12; Tacite, *Annales*, III, 40; IV, 45; *Histoires*, II, 84; Juvénal, *Satires*, VIII, 87 et suiv. — 3. Suétone, *in Vespasian.*, 16 : « Nec candidatis quidem honores reisve, tam innoxiis quam nocentibus, absolutiones venditare cunctatus est. » Cf. *in Tito*, 7. — 4. Tacite, *Annales*, XV, 45. — 5. Appien, Préface, 7; Cf. J. Lipse, *De magnitudine romana*, liv. IV, ch. XII. — 6. Tacite, *Annales*, I, 78; IV, 37, 55, 56; Suétone, *in August.*, 52, 57, 59, 98; *in Claud.*, I.

tait le rétablissement de la paix après les guerres civiles d'Othon, de Galba et de Vitellius qui avait valu à Vespasien les mêmes hommages qu'au vainqueur d'Actium[1]. « Soumettez-vous à Rome, criait Josèphe à ses compatriotes : Dieu est pour elle. Sans le secours de Dieu, eût-elle vaincu l'univers, et tant de peuples belliqueux eussent-ils subi son joug? Dieu, portant l'empire de nation en nation, est maintenant en Italie[2]... » Et les nations semblaient accepter avec joie ce jugement de Dieu. « Elles obéissaient en silence, aussi dociles que les cordes de la lyre sous le doigt de l'artiste, dit un rhéteur presque contemporain de Plutarque. Les villes étaient sans garnison; une cohorte, un escadron suffisait à la garde d'une province; une simple lettre gouvernait le monde[3]... » La paix romaine subsistait d'elle-même et sans le secours des armes, par l'acquiescement universel[4].

Mais cet acquiescement était-il absolu? Dans ce sentiment de reconnaissante quiétude dont Plutarque lui-même nous a fourni la vive et sincère expression, faut-il voir un sentiment de satisfaction entière et de complet abandon? Le bienfait de la paix romaine, tel que les Césars l'appliquaient à l'administration des provinces, suffisait-il au patriotisme éclairé d'un bon citoyen, sujet soumis et fidèle de l'Empire, mais resté bon citoyen? C'est

1. Plutarque, *du Bavardage*, 7; *du Flatteur et de l'Ami*, 19; *des Délais de la justice divine*, 22, *Préceptes politiques*, 14. Cf. Tacite, *Hist.*, II, 8; Suétone, *in Neron.*; 40. — 2. Josèphe, *Guerre des Juifs*, VII, 4; Cf. Id., ibid., V, 9; II, 16; V, 6; III, 8. — 3. Aristide, *Éloge de Rome*. Cf. Velleius Paterculus. *Hist.*, II, 107 — 4. Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 16.

ici que les Traités de Plutarque nous apportent sur l'état moral et politique des provinces de précieuses lumières.

Dans les œuvres de morale politique de Plutarque, il faut faire deux parts : celle des dissertations abstraites, des thèses d'école, et celle des conseils pratiques, des directions appropriées aux sentiments et aux besoins du temps. On ne peut séparer les unes des autres. Elles portent différemment, mais elles portent toutes la marque du génie de Plutarque et celle de son siècle.

Plutarque avait fait une série de leçons sur la politique[1]. Malheureusement il n'en est resté que les opuscules qui ont pour titre : *De la Monarchie, de la Démocratie et de l'Oligarchie; Un philosophe doit surtout converser avec les princes; A un prince ignorant;* opuscules auxquels on peut joindre le *Traité de l'Exil*. Encore quelques-uns de ces ouvrages sontils fort incomplets. Cependant les fragments qui en subsistent suffisent pour permettre d'établir clairement la pensée du sage de Chéronée.

Quelle était aux yeux de Plutarque la meilleure forme de gouvernement?

Qu'il y ait une forme de gouvernement excellente entre toutes et qu'il y ait intérêt à s'en rendre compte, c'est un point qu'il met tout d'abord hors de doute. Comme il est pour les particuliers des genres de vie différents, dit-il, de même il existe pour le gouvernement, qui est comme la vie des peuples, des formes diverses, et il importe de con-

1. De la Monarchie, de l'oligarchie et de la démocratie, 1.

naître celle qui vaut le mieux, afin que l'homme d'État lui donne la préférence, ou, s'il ne peut suivre cette préférence, qu'il choisisse entre les autres formes celle qui en approche le plus[1].

Or Plutarque distingue trois sortes de gouvernement : le monarchique, l'oligarchique et le démocratique, qu'il définit par des exemples tirés de l'histoire. « Les Perses ont adopté la monarchie absolue, dit-il, les Spartiates, l'oligarchie aristocratique, les Athéniens, la démocratie pure[2]. » Après cette définition, on s'attendrait à le voir attacher sa prédilection personnelle à la forme républicaine, oligarchique ou démocratique. La république était restée, dans la grande école stoïcienne, l'idéal du gouvernement. Les vieux romains, Thraséas, Helvidius, Rusticus, Hérennius Sénécion, n'ignoraient pas que l'étendue de l'Empire, non moins que l'état moral de la société romaine, n'en comportait plus le rétablissement; mais c'était la noble chimère de leur patriotisme : ils se plaisaient à l'entretenir. Il semble que nourrie aux mêmes sources, l'imagination de Plutarque dût se bercer des mêmes rêves. Telles ne sont pas ses conclusions. D'abord, l'étude de l'histoire lui a montré les abus de toutes les formes de gouvernement : la monarchie dégénère en tyrannie, l'oligarchie en despotisme, la démocratie en licence; excès qui sont tous également éloignés de la raison[3]. L'expérience lui a fait reconnaître aussi qu'il en est des gouvernements comme des instruments de musique, et que tout dépend de la main

1. De la Monarchie, etc., 1. — 2. Ibid., 3. — 3. Ibid , 3.

qui s'en sert. « Un sage administrateur maniera habilement l'oligarchie lacédémonienne, et saura vivre dans un parfait accord avec ceux de ses concitoyens qui lui sont égaux en pouvoir et en dignité; il s'accommodera de même à la démocratie, malgré la variété des ressorts qui font mouvoir cette sorte de gouvernement[1]. » Mais il est, à son gré, une forme supérieure à toutes les autres. « Si on lui donnait le choix, comme à un musicien entre les divers instruments, laissant les épinettes, les sambuces, les psaltérions pour s'en tenir à la lyre et à la harpe, » il ne balancerait pas à opter pour la monarchie, « parce que seule, elle permet l'accord entre le pouvoir et la vertu. » Dans toutes les autres formes de gouvernement, l'autorité qui commande est elle-même commandée, et le magistrat est toujours plus ou moins le serviteur de ceux dont il tient le pouvoir; il n'y a que le monarque qui ne dépende que de lui-même [2].

On l'a reconnu, et, au surplus, Plutarque le déclare, cette doctrine est celle de Platon. C'est également de Platon qu'il tire les arguments sur lesquels il l'établit. On se rappelle l'admirable théorie de Platon sur la loi. Plutarque la reprend et se l'approprie à sa façon. « Qui est-ce qui commandera au prince? dit-il. La loi; la loi qui, suivant Pindare, règne sur les mortels et sur les immortels; non une de ces lois qu'on écrit dans des livres ou qu'on grave sur le bois; mais la loi innée, la loi qui vit au fond de la conscience de l'homme, la

1. De la monarchie, etc., 4. — 2. Ibid., 4.

raison. Un des officiers du roi de Perse était chargé de lui dire chaque matin : « Prince, levez-vous et vaquez aux affaires dont Mésoromasde vous a confié le soin. Tout prince doit entretenir au dedans de lui le moniteur secret qui lui trace ou qui lui rappelle son devoir[1]. »

Mais qui éclairera cette raison souveraine? Ici Plutarque devance l'idée chrétienne, l'idée de la monarchie réalisée par Louis XIV dans sa plus auguste expression. La justice, dit-il, est la fin que la loi se propose; la loi est l'ouvrage du prince, et le prince est l'image de Dieu. Dieu a mis, dans le ciel, le soleil et la lune, comme des représentations brillantes de sa divinité. Tel est, dans les villes, le prince. Dieu s'irrite contre les rois qui osent imiter son tonnerre ou ses rayons; mais ceux qui se proposent d'imiter sa vertu, ceux qui s'efforcent de reproduire, dans leur conduite, son esprit de bienveillance et d'amour pour les hommes, ceux-là, il se plaît à augmenter leur puissance, à les admettre au partage de sa raison; il en fait ses représentants sur la terre[1]. Bossuet, Bourdaloue, Massillon, ont-ils porté plus haut l'idéal divin de la royauté?

Le rapprochement peut être poursuivi dans le détail du développement, sans trop de désavantage pour le moraliste païen. Les vertus qui, à ses yeux, caractérisent particulièrement et constituent, en quelque sorte, le pouvoir monarchique digne de ce nom, sont la justice, l'activité, la modération. Ce n'est pas de l'injustice ni de l'indolence que Plutarque re-

1. A un prince ignorant, 3. — 2. Ibid., 3.

doute les plus graves dangers, c'est de l'emportement des passions[1]. Il insiste sur ce point, comme sur le point le plus aisément vulnérable dans le cœur du prince. « Si les simples particuliers, quand la folie est jointe en eux à la faiblesse, ne peuvent causer de grands maux, il n'en est pas de même de ceux chez lesquels la puissance seconde les passions. Quel plus grand péril que d'être exposé à vouloir ce qu'on ne doit pas faire, lorsqu'on peut faire tout ce qu'on veut[2] ! Il faut que, chez le prince, la raison ait acquis assez de force pour contenir la passion ; il faut que le prince imite le soleil qui, parvenu à sa plus grande élévation, se meut avec lenteur[3]. » Cette majestueuse image ne semble-t-elle pas comme appropriée par avance à l'emblème de Louis XIV, et l'expression ne paraîtrait-elle pas heureuse dans la bouche de Bossuet, cherchant à prévenir par ses conseils les excès qui précipitèrent le grand roi ?

Où la similitude des points de vue achève de se marquer, c'est dans l'esprit de la direction imprimée aux dépositaires du pouvoir monarchique. En effet, si la participation à la lumière d'en haut est le privilége de ceux qui sont investis du pouvoir, ceux qui ont reçu la consécration du pouvoir ne se rendent pas tous dignes de la participation à la raison divine. « La plupart des princes, par un effet de l'ignorance, imitent ces statuaires maladroits qui croient que leurs personnages paraissent plus grands, lorsqu'ils ont donné à leurs jambes une

1. A un prince ignorant, 4, 5. — 2. Ibid., 6. — 3. Ibid., 7.

ouverture démesurée; de même, les rois se figurent parfois que la majesté de leur rang consiste dans la hauteur de la taille, dans la rudesse de la voix, dans l'isolement. Ce n'est point là ce qui fait l'autorité. L'autorité réside dans la vertu. Il faut qu'un niveau soit ferme et droit, pour donner aux corps auxquels on l'applique, sa rectitude et sa fermeté. De même, il faut qu'un prince commence par régner sur lui-même, pour servir de modèle à ses sujets. S'il ne sait pas se conduire, comment pourra-t-il gouverner les autres[1]? » Or cette règle que l'évêque chrétien tirera de la foi, c'est à la philosophie que le moraliste païen l'emprunte. Plutarque ne craint pas de comparer le philosophe au prêtre et de donner l'avantage au premier, en ce sens que le prêtre ne fait qu'implorer les bienfaits des dieux pour les hommes, tandis que le philosophe inspire au prince les vertus qui font le bonheur des peuples[2].

Mais plus il élève le caractère du philosophe, plus il accroît les obligations de son ministère. Ce devoir qu'il lui prescrit, en général, de prêter assistance à tous ceux qui réclament son appui, il en fait, à l'égard du prince, une sorte de mission. Après avoir établi qu'il faut que le prince soit éclairé, il pose en principe, avec la même rigueur, qu'il faut que le philosophe converse avec le prince plus qu'avec tout le monde, pour l'éclairer. Ce n'est pas assez qu'il se prête à donner ses conseils; il doit aller les offrir, les faire accepter, les faire obéir. Mission

1. Il faut que le philosophe converse surtout avec les princes, 1.— 2. Ibid., 4.

délicate. Car, d'abord, on court le risque d'être traité de courtisan et d'ambitieux par la foule qui ne juge que d'après les apparences. Mais il serait peu digne de céder à un tel préjugé. S'il est vrai que le philosophe se doit aux plus humbles, est-ce à dire qu'il puisse refuser son commerce aux grands? Comprendrait-on que Panétius eût dit à Scipion : « Si vous étiez un simple particulier qui, vous dérobant au tumulte des villes, voulussiez vivre ignoré dans un coin pour y résoudre des syllogismes et pâlir sur les livres, je me donnerais tout entier à vous ; mais vous êtes le fils de Paul Émile qui a deux fois exercé le consulat, et le petit-fils de Scipion l'Africain, le vainqueur d'Annibal; je ne veux point vous entretenir[1]. » Plus grave est la difficulté venant de ceux auxquels le conseil doit s'adresser. « Les habitants de Cyrène demandaient à Platon de leur donner des lois écrites et de leur tracer un plan de république. Platon refusa, en disant qu'il n'était point facile de leur faire des lois dans l'état de prospérité où ils vivaient; que rien n'était plus altier, plus intraitable, qu'un homme qui jouissait des faveurs de la fortune. C'est pour cela qu'il est si malaisé de donner des conseils aux princes. Il n'est ni commode, ni agréable d'obliger les gens qui ne veulent pas qu'on les oblige. » Mais, est-il besoin de le dire, Plutarque n'est pas homme à rien forcer; et nous le retrouvons ici avec toutes les ressources de son ingénieux talent de direction. Il autorise, bien plus, il invite le philosophe à cher-

1. Il faut que le philosophe converse surtout avec les princes, 3

cher le moment propice, la disposition favorable, *faciles aditus et mollia fandi tempora*. C'est l'opportunité du conseil qui le plus souvent en fait la valeur; où elle ne la fait pas, elle la double. Point de discours oiseux, ni de sermons. Un mot bien placé suffit. C'est ainsi que l'on sème; plus tard la riche moisson lèvera. Le conseil est-il repoussé? Qu'on s'éloigne pour revenir[1]. Plutarque prévient le philosophe contre tous les déboires. Quels que soient les embarras qu'il rencontre dans les préjugés de la foule ou dans le caractère du prince, il ne veut point qu'il se laisse rebuter. Il l'anime à cette noble tâche par le sentiment du devoir, il y intéresse sa gloire. Les arguments jaillissent de source, et comme toujours, sous la forme de comparaisons piquantes. » Un luthier ne travaillerait-il pas à une lyre avec plus de plaisir, s'il savait qu'elle fût destinée à un musicien qui dût, au son de cet instrument, élever les murailles d'une ville, comme autrefois Amphion bâtit celles de Thèbes, ou apaiser une sédition, comme Thalès fit à Lacédémone? Un charron fabriquerait-il une charrue d'aussi bon cœur, que les tablettes sur lesquelles un Solon devrait graver ses lois? Quels doivent donc être les sentiments d'un philosophe, qui peut se dire que le prince qu'il éclaire fera le bien de tout un peuple, en rendant la justice, en édictant des lois, en châtiant les méchants, en comblant les bons de ses faveurs... Un philosophe qui corrige les mœurs d'un prince, qui dirige ses pensées vers ce qui est sage,

1. Il faut que le philosophe converse surtout avec les princes, 1, 2.

utile et grand, tient en quelque sorte une école publique de philosophie[1]. »

C'est dans un autre sentiment, sans doute, et en cherchant leur appui hors de l'ordre des vérités purement humaines, que les évêques chrétiens devaient plus tard pénétrer à la cour des empereurs et des rois. Mais, si la source de leurs conseils était plus haute, le caractère de leur action n'était ni plus grave ni plus sensé. Ces portes des palais des princes que la religion, sous la grande figure des Chrysostome, des Ambroise, des Flavien, devait franchir avec tant d'autorité, la philosophie avait commencé à les ouvrir.

Le traité *de l'exil* nous fait descendre de ces sphères élevées, et nous ramène dans l'école. L'exil n'était pas cependant une de ces peines qui ne vécussent plus que dans l'imagination des rhéteurs. Tacite, au début de ses *Histoires*, le place au premier rang parmi les misères dont il doit dérouler le tableau lugubre[2]. Plutarque avait vu lui-même s'agiter, au sein de sa petite patrie, l'esprit de discorde, qui avait tant de fois découronné les plus florissantes cités de la Grèce; il l'avait vu se faire jour, au sujet des magistratures et des préséances, par les accusations calomnieuses et les dissensions; et celui de ses amis, auquel est adressé son traité, en avait éprouvé, dans Sardes, les effets cruels[3].

Malheureusement, l'enseignement de l'École of-

1. À un prince ignorant, 1; Il faut que le philosophe converse surtout avec les princes, 2. — 2. Histoires, I, 2, plenum exiliis mare. — 3. De l'Exil, 2.

frait, sur ce sujet, un thème tout fait. Les maux de l'exil y étaient groupés sous trois chefs qui fournissaient la matière de trois réfutations. Partant de cette idée que l'exil n'est qu'un mal d'opinion, on en discutait l'inanité, comme changement de lieu, comme cause de pauvreté et comme cause d'ignominie. C'est dans ce moule qu'étaient jetés les traités de Musonius et de Sénèque[1]. Plutarque ne procède pas autrement.

Or il est difficile de l'entendre, sans sourire, répéter comme les autres, à un malheureux, banni de sa patrie : « Il n'y a point de pays distinct... Socrate disait qu'il était citoyen du monde... La limite de notre patrie, c'est le ciel, qui, de toutes parts, nous environne... Qu'est-ce que de ne plus habiter la ville de Sardes ? Tous les Athéniens n'habitent pas le bourg de Colytte, ni tous les Corinthiens, le bois de Cranium... Entre les îles où l'on envoie les coupables en exil, en est-il une seule qui ne soit pas plus étendue que le domaine de Scillonte, où Xénophon passa heureusement sa vieillesse ?... L'exil, c'est l'affranchissement. La nature nous met au large et en pleine liberté : c'est nous qui nous chargeons de chaînes et qui resserrons notre domaine ; c'est nous qui, par un attachement aveugle au Céphise, à l'Eurotas, au Taygète, nous rendons le reste de l'univers inhabitable[2]... »

Quelle consolation pour un cœur atteint de ce noble mal qu'on appelle familièrement le mal du pays ! Eh ! qu'importe que le monde entier nous soit ou-

1. Sénèque, *Consolation à Helvie*, 6. — 2. De l'Exil, 5, 6, 10, 12.

vert, si le seul point qui nous en est fermé est celui-là même où nous avons placé notre bonheur? qu'importe que nous puissions être plus heureux là où nous sommes, que là où nous voudrions être? La plus grande, la plus agréable des prisons n'est toujours qu'une prison ; la peine de l'exil est dans le sentiment même de l'exil. L'exilé partout est seul, a dit un penseur moderne dans une mélancolique complainte, pénétrée du souvenir des douloureux accents du poëte Florentin [1]. Pour un exilé, disait la sagesse antique, — celle aux sources de laquelle Plutarque, d'ordinaire, aime si volontiers à puiser, — il n'est plus d'ami, plus de compagnon fidèle : chose, hélas! plus douloureuse que l'exil même [2]. Ces chaînes dont Plutarque voudrait persuader à l'exilé qu'il se libère en mettant le pied sur un sol étranger, sont les liens aimés qui l'attachent au sol de la patrie. Quand Socrate, dans un élan de pensée philosophique, se proclamait citoyen du monde, il habitait Athènes, qui l'avait vu naître. Qu'aurait pensé de ses propres arguments le sage de Chéronée, si on l'eût arraché à la petite ville à laquelle sa piété filiale l'attachait si étroitement?

Plutarque ne nous semble pas s'être tiré plus heureusement du point de l'ignominie. Ce n'est pas seulement quand on est exilé, dit-il [3], qu'on a à supporter les ordres despotiques des puissants; la crainte des violences fait bien plus souvent courber la tête sous une domination injuste, au sein même de la patrie, que

1. De Lamennais, *Paroles d'un croyant*, 41. — 2. Théognis, *Sentences*. — 3. De l'Exil, 16.

hors de la patrie. Mais dans la patrie, pourrait-on lui répondre, les affections dont on est entouré sont une consolation, une force. — Il n'y a que les sots, ajoute-t-il, qui fassent honte à un banni de son bannissement[1]. Mais les sots ne sont-ils pas partout en majorité? — Enfin, parce que d'illustres exilés ont trouvé, sur la terre étrangère, honneurs, crédit, puissance, est-ce une raison pour que les autres n'aient pas eu à souffrir de l'abandon ou du dédain[2]? Qu'il vaille mieux, d'ailleurs, subir la violence que la faire, être Thémistocle que Léobat, Timothée qu'Aristophon, Cicéron que Clodius, cela est incontestable[3]; mais la bonne conscience, pour être un élément nécessaire du bonheur, n'en est pas l'unique élément. Toute cette argumentation de Plutarque, qui repose sur un texte d'Euripide ingénieusement commenté[4], est d'une vivacité peu concluante, et la douce élévation de sa péroraison sur la condition de l'âme « transportée non de Sardes à Athènes, ni de Corinthe à Lemnos, mais du ciel, sa patrie véritable, sur la terre, ce séjour d'exil pour tous les hommes, » ne suffit pas à en racheter les faiblesses.

Toutefois il n'est que juste de le reconnaître à la décharge de Plutarque, si parfois la pente du lieu commun l'entraîne, généralement son bon sens le retient, ou, lorsque la déclamation l'a, un moment, égaré, il le remet vite en meilleure voie. Une des règles essentielles des Consolations, c'était pour le consolateur de tenir son propre cœur fermé à toute émotion[5]. Si vous voulez que je pleure, disait le

1. De l'Exil, 17. — 2. Ibid., 17. — 3. Ibid., 13. — 4. Ibid., 16. — 5. Tusculanes, III, 31 à 34.

poëte[1], il faut pleurer vous-même. Pour sécher les larmes d'autrui, disait le philosophe[2], commencez par sécher les vôtres. D'autre part, les maîtres du genre recommandaient de chercher des arguments dans la situation de celui qu'il s'agissait de consoler. Il faut savoir gré à Plutarque de s'être, en partie du moins, affranchi de la première règle, et d'avoir habilement tiré parti de la seconde. Le malheureux auquel il s'adresse jouissait, dans la peine dont il avait été frappé, de toutes les douceurs matérielles de la vie : il glisse sur le point de la pauvreté[3]. Une des Cyclades paraissant devoir lui servir de retraite, il insiste particulièrement, au contraire, sur l'agrément et sur les ressources que peut offrir le séjour des îles[4].

Mais ce qu'il faut remarquer surtout, c'est qu'en maint endroit, la banalité du fond de ses conseils est rachetée par la justesse du sentiment.

En effet, n'est-ce pas véritablement le cœur de l'homme qui parle, lorsque, fournissant, il est vrai, des arguments contre sa thèse, il proteste avec une fermeté où l'on retrouve le fidèle habitant de Chéronée, « qu'il n'est ni juste, ni honnête de quitter volontairement sa patrie, pour aller s'en faire une autre plus belle[5] ? » Je crois, dès lors, à la sincérité comme à la sagesse de son langage, lorsque, dans le développement de la thèse contraire, il cherche des motifs d'allégement à la peine de l'exilé[6] : « Je n'exerce plus de magistrature, dites-vous ; je n'ai plus de place au Sénat, je ne préside plus les jeux publics ; il est vrai. Mais dites-vous aussi :

1. Horace, *Art poétique*, 102. — 2. De l'Exil, I. — 3. Ibid., 3. — 4. Ibid., 8 à 11. — 5. Ibid., 8. Cf. 3. — 6. Ibid., 8, 12.

Je ne vis plus au milieu des partis, je ne me ruine plus en représentation vaine ; peu m'importe, si celui à qui le gouvernement de la province est échu est violent et despotique ; je n'ai plus à subir ces ordres importuns : payez l'impôt, allez en députation à Rome, recevez le proconsul, remplissez cette charge publique... Vous regrettez le séjour des villes. Mais dans les villes, les bavards et les curieux sont à épier nos occupations les plus secrètes ; les importuns nous arrachent de nos jardins et de nos maisons de plaisance, nous traînent de force sur la place publique et à la cour. Dans une île, il n'est personne qui nous poursuive et nous sollicite, personne qui nous emprunte, qui nous réclame pour caution, qui nous oblige à appuyer ses brigues. C'est par affection pure que les meilleurs de nos amis et de nos parents viennent nous rendre visite ; tout le reste du temps est comme sacré et inviolable, quand on veut et qu'on sait mettre à profit ce loisir[1]... » L'île la plus favorisée du ciel est-elle ainsi à l'abri de toutes les importunités? Le conseil est-il aussi efficace qu'il paraît senti ? Du moins faut-il convenir que le tableau de ces misères, que le moraliste résume avec force, pouvait, en quelque mesure, adoucir, par la réflexion, l'amertume des privations de l'exil, sinon en amortir le premier et douloureux coup.

On goûte mieux encore la simplicité du langage de Plutarque, quand, à côté de ces pages sensées et naturelles, on relit quelques-unes de celles que Sénèque a

1. De l'Exil, 8 à 11.

consacrées au même sujet, dans la Consolation à Helvie. Arrêté par une accusation vraisemblablement injuste dans le cours d'une fortune prospère, Sénèque a été relégué en Corse ; depuis deux ans, il habite « un rocher abrupt, sauvage, affreux, malsain ; » et, s'oubliant lui-même, il ne songe qu'à consoler sa mère, « accablée, depuis sa naissance, de toute espèce d'infortunes[1]. » L'intention est excellente ; mais pour consoler sa mère, ce fils dévoué ne trouve rien de mieux à faire que de reprendre et de développer la thèse de Musonius, ici par des métaphores subtiles où l'âme est comparée au feu dont l'essence est le mouvement perpétuel[2], là par une satire déclamatoire du luxe contemporain[3]; ailleurs, enfin, par des tableaux empruntés à l'histoire, etc. Il le déclare lui-même tout d'abord avec une singulière ingénuité de rhéteur : « Ce n'est pas dans son âme, c'est dans les monuments que les plus illustres génies ont laissés sur la douleur, qu'il a cherché l'inspiration de sa Consolation. » Ce qui le préoccupe, c'est de trouver « un langage tout neuf pour un malheur sans exemple[4]... » J'indique la comparaison. Elle ne peut porter que sur le détail des développements. Poursuivie dans l'ensemble, elle serait injuste pour Sénèque. Il n'y a point d'analogie entre les situations. C'est de lui-même que parle Sénèque, et ses derniers chapitres sont pénétrés d'une sincère et éloquente émotion.

Quoi qu'il en soit, le traité de l'exil de Plutarque, pris en lui-même, n'est pas sans intérêt. Il ajoute

1. Sénèque, *de l'Exil*, 1. — 2. Ibid., 6. — 3. Ibid., 9 à 11. — 4. Ibid., 1.

quelques traits à la physionomie que nous nous efforçons d'esquisser. Il nous montre, une fois de plus, l'homme dans le rhéteur, l'homme auquel la tradition de l'école s'impose, mais qu'elle n'enchaîne point; il éclaire de quelque lumière les mœurs du temps. Mais bien autrement instructifs sont, même dans leur ensemble incomplet, les traités sur la meilleure forme de gouvernement et sur les rapports des philosophes avec les princes. Ces opuscules expliquent, autant qu'une telle erreur est explicable, la légende accréditée par Suidas; ils aident à faire comprendre, dans une certaine mesure, que Plutarque ait pu paraître capable du rôle de précepteur de Trajan que des imaginations complaisantes lui ont prêté.

Je remercie les dieux, écrivait Marc-Aurèle, de m'avoir donné de bons aïeuls, de bons parents, une bonne sœur, de bons maîtres[1]. Et à chacun de ces maîtres il faisait sa part de reconnaissance : à Diogénète, qui lui avait donné l'horreur des occupations futiles; à Rusticus, de qui il avait appris à réformer son caractère, à éviter les voies où l'auraient entraîné la rhétorique et la poétique des sophistes, à connaître les commentaires d'Epictète; à Apollonius, à qui il devait un vivant exemple de l'accord possible dans le même homme, de la fermeté et de la douceur; à Sextus, dont les conseils lui avaient inspiré le goût de la bienveillance; à Alexandre le grammairien, qui l'avait accoutumé à ne jamais reprendre personne qu'avec ménagement; à Maximus, qui lui avait montré comment on devient

1. Pensées de Marc-Aurèle, I, 17.

maître de soi-même; à tous enfin, qui lui avaient enseigné par leurs exemples, par leurs préceptes, par leur vie, à faire son métier d'empereur[1]. Ce que Marc-Aurèle rapporte à ses maîtres, ses maîtres auraient pu le rapporter à Plutarque. Le sage de Chéronée est l'un des premiers qui eût fait entendre le mâle langage de la philosophie aux grands, en conviant les philosophes à ne leur point ménager les vérités utiles et à ne point s'épargner auprès d'eux. Il est le digne ancêtre des précepteurs du plus vertueux et du plus grand des Antonins.

Cependant, quelque soit l'attrait de ces traités didactiques, on sent que le cœur de Plutarque n'y est pas engagé. Les sujets qu'il y touche sont de ceux sur lesquels il a médité, non de ceux avec lesquels il est aux prises chaque jour; et nous avons hâte d'arriver à ces œuvres vivantes de direction qui replacent le sage de Chéronée au milieu de ses concitoyens.

Comme pour les questions qui sont la préoccupation constante de Plutarque, sa pensée politique est éparse dans tous ses ouvrages. Il en est peu où il ne fasse allusion aux devoirs qui s'imposent au citoyen dans le municipe. Mais cette pensée est plus particulièrement développée dans les deux traités considérables qui ont pour titre : le premier, *les Préceptes politiques;* le second, *Quelle part le vieillard doit prendre à l'administration des affaires publiques*. Ce sont donc ces deux traités que nous devons prendre pour fond de notre analyse et pour thème de nos observations.

1. Pensées de Marc-Aurèle, I, 6 à 15.

Les Préceptes politiques sont adressés à un jeune homme que l'honnête ambition de servir sa ville natale avait touché. Ce cadre, qui n'est point une fiction, — Plutarque, nous le savons, n'a pas de ces artifices, — a l'avantage de poser la question sous une forme nette et précise.

Mon cher Euphanès, écrit Plutarque à son jeune client, il n'y a pas d'illusions à se faire, vous le savez. Pour l'homme qui se consacre aux affaires publiques, le temps n'est plus des guerres à engager, des alliances à conclure, des actions communes à soutenir, des grandes entreprises à former. Ce qui vous est permis pour signaler votre début, c'est d'instruire, devant les tribunaux, quelque affaire civile, de poursuivre les abus, de défendre le faible. Vous pouvez encore surveiller l'adjudication de l'impôt et l'intendance des ports et des marchés, ou remplir quelque emploi de police municipale. L'occasion s'offrira peut-être aussi de conduire avec une ville voisine ou avec un prince une de ces négociations qui ne rapportent ni grand profit, ni grand honneur, mais qui sont bonnes à entretenir des relations d'État et qui forment l'expérience. Enfin la maturité de l'âge venue, vous aurez le droit d'aspirer à une mission auprès de l'empereur et à la magistrature suprême de votre pays. Mais à quelque rang que vous soyez élevé, ne l'oubliez pas, ce n'est plus le lieu de vous dire comme Périclès, revêtant sa chlamyde : songes-y, Péricles, c'est à des hommes libres que tu commandes, c'est à des Grecs, à des Athéniens. Dites-vous bien, au contraire : tu commandes, mais

tu es commandé; la ville que tu gouvernes est une ville sujette, une ville soumise aux lieutenants de l'Empereur. Il vous faut donc prendre une chlamyde plus simple; il vous faut, du degré où vous siégez, avoir toujours l'œil sur le tribunal du proconsul et ne pas perdre de vue les sandales qui sont au-dessus de votre couronne; il vous faut faire enfin comme les acteurs qui prennent l'attitude et reproduisent les mouvements de leur rôle, mais qui, l'oreille tendue, ne se permettent aucun signe, aucun geste, aucun mot que n'ait, à l'avance, prescrit le souffleur. Nous rions des enfants qui s'amusent à chausser les souliers de leur père et à s'affubler de ses couronnes. Souvent aussi d'imprudents magistrats, exaltant aux yeux des peuples les belles actions, les traits de courage, les généreuses hardiesses de leurs ancêtres, les lancent follement dans des entreprises qu'ils ne sauraient soutenir. Et d'eux on ne rit pas. Aujourd'hui, en effet, ce n'est point par les sifflets et les sarcasmes que les fautes s'expient, — témoin Pardalus, — c'est par la hache; à moins que les coupables ne soient devenus si méprisables par leur faiblesse, qu'on ne daigne même pas les frapper[1].

Telle était l'humble carrière qui demeurait ouverte au dévouement du citoyen dans sa patrie, le lendemain de la mort de Domitien; tel est l'avenir dont Plutarque, rentrant dans Chéronée, envisageait pour lui-même, sans doute, l'horizon borné, avec la modéra-

1. Préceptes politiques, 10, 13, 17, 18, 32. Cf. Quelle part le vieillard doit prendre à l'administration des affaires publiques, 18, 19; Du Progrès dans la vertu, 6; De l'Exil, 12. Voir Naudet, ouvrage cité, p. 204.

tion du sage, mais non sans un sentiment de tristesse profonde et d'amer regret.

Plutarque, en effet, est Grec de cœur et d'âme. Pour lui, le peuple de la Grèce n'a pas cessé d'être le peuple chéri des dieux[1]; c'est un Hellène; il en a l'orgueil, les préjugés, les antipathies de race[2]. S'il adopte et revendique pour l'honneur des Grecs la gloire d'Alexandre, le plus grand homme qu'ait vu le monde[3], la Macédoine n'en demeure pas moins, à ses yeux, tout comme au temps de Miltiade et de Thémistocle, un pays hors du sol privilégié de la Grèce[4]. Partisan de Démosthène contre Philippe, d'Aratus contre Antigone, une victoire sur les Macédoniens prend aisément dans sa bouche comme dans celle du général vainqueur, le nom de sœur de Marathon; et il accuse Aratus d'avoir trahi la noblesse des Grecs, en remettant à Antigone le commandement de la ligue, qu'il ne devait laisser qu'à un Grec, fût-il moins capable encore que Cléomène d'en soutenir le poids[5].

Dans la patrie commune, on le sait, il est un pays qui lui est particulièrement cher. Mais ce n'est pas un mesquin sentiment de patriotisme local qui inspire sa passion pour la Béotie. Ce qui l'émeut contre Hérodote en faveur de Thèbes, c'est que l'historien des

1. Des Délais de la justice divine, 22. — 2. De la Malignité d'Hérodote, 12, 15, 20, 34, 43; d'Isis et d'Osiris, 61; des Délais de la justice divine, 13, 22; de la Face qui paraît dans la lune, 26; Préceptes de santé, 20; de l'Amour fraternel, 18; Consolation à Apollonius, 22; du Bavardage, 18; de la Manière d'entendre les poëtes, 10; Vie de Thémistocle, 8; Vie d'Alexandre, 35, 38; Questions romaines, 5, 6, 10, 11, 37, 44, 52, 67, 83, 84, 94, 104, 112, etc.— 3. De la fortune et de la vertu d'Alexandre, 3. Cf. 8, 9, 11. — 4. Vie d'Aratus, 16. — 5. Vie de Démosthène, 18, 22; Vie d'Aratus, 16, 9, 44.

guerres Médiques ait laissé planer sur la Béotie le soupçon d'une trahison. Ce qu'il exalte dans la gloire des Thébains, c'est que, devenus à leur tour les maîtres de la Grèce, ils en ont soutenu le rôle au dedans et au dehors, sur les champs de bataille et dans les négociations, en dignes héritiers des vertus militaires de Sparte déchue et de la politique d'Athènes dégénérée. La Grèce vaincue à son tour, c'est, dans sa pensée, un honneur égal, sinon supérieur à toutes les victoires, d'avoir civilisé ses maîtres et conquis ses conquérants. Pour lui, la grandeur de Rome ne date que du jour où elle a été éclairée des lumières du génie grec. Ceux-là seuls, parmi les Romains, lui paraissent avoir été véritablement grands, qui ont suivi et goûté les leçons d'Homère et de Platon[1].

Ce sentiment de patriotisme ne paraît nulle part plus manifestement que dans les Parallèles. Montaigne « se picque, pour Plutarque, qu'entre aultres accusations, Jean Bodin ait dict qu'il a bien assorty de bonne foy les Romains aux Romains et les Grecs entre les Grecs, mais non les Romains aux Grecs; témoings Démosthènes et Cicéron, Caton et Aristide; estimant qu'il a favorisé les Grecs de leur avoir donné des compaignons si dispareils[2]. » Et il entreprend de « le garantir de ce reproche de prévarication et de faulseté. » Il pense, « au rebours de Bodin, que Cicéron et le vieux Caton en doibvent de reste à leurs compaignons; que, si Plutarque les compare, il ne les éguale pas pourtant; que pour avoir simplement présenté les

1. Vie de Caton l'Ancien, 23; Vie de Marius, 2; Vie de César, 55; Vie de Brutus, 2, 4, 21, 40, 51; Vie de Flamininus, 5. — 2. Essais, II, 32.

Romains aux Grecs, il ne peult leur avoir faict injure, quelque disparité qui y puisse estre; et qu'au surplus, il ne les contrepoise pas entiers, mais qu'il apparie les pièces et les circonstances, l'une aprez l'aultre et les juge séparemment... » A cette ingénieuse « deffense » de Montaigne, on pourrait ajouter que préoccupé, avant tout, d'une pensée morale, Plutarque va chercher le sujet de ses parallèles, non pas seulement chez les Romains et chez les Grecs, mais chez les Perses, partout où s'offre à son souvenir quelque grand exemple de vertu. Il conviendrait aussi de distinguer entre les comparaisons qui suivent les Vies et les Vies mêmes. S'il est vrai que, dans les comparaisons, l'équilibre n'est pas toujours irréprochable, Plutarque, dans les Vies, se donne tout entier tour à tour à chacun de ses personnages; il raconte leur histoire, comme s'il ne devrait s'ensuivre aucune comparaison. Juger exclusivement les Vies d'après les parallèles auxquels elles aboutissent, c'est juger le tableau d'après le cadre. Au reste, il suffit de rapprocher les Vies et les Traités, pour en reconnaître le commun esprit. Telle est l'équité naturelle de Plutarque à l'égard de tous les grands hommes, quelle que soit leur origine, qu'il est bien peu de pages des Traités où l'histoire romaine ne lui fournisse un contingent d'exemples presque aussi considérable que l'histoire grecque. Entre les uns et les autres, il ne fait pas de différence; les meilleurs, à ses yeux, sont ceux qui justifient le mieux la leçon qu'il veut en tirer. Nous nous associons donc sans peine à la deffense de Montaigne; et assurément, nous ne saurions admettre, comme on a essayé de l'établir au dix-huitième siè-

cle, que Plutarque ait composé ses Parallèles dans l'intention systématique d'abaisser les Romains à l'avantage des Grecs[1].

Mais ce serait le justifier contre l'évidence, et « mal espouser son honneur, » à notre sens, que de se refuser à croire que l'idée de trouver dans les Parallèles l'occasion de mettre les hommes illustres de la Grèce en balance avec ceux de Rome, ait été indifférente à son patriotisme. L'historien sans cité ni pays de Lucien n'est pas l'idéal qu'il se propose. Il a, comme on l'a dit ingénieusement, la voile toujours tendue pour sa patrie, *semper velificatur patriæ*. Noble et généreuse préoccupation, après tout, qui rendrait l'erreur même respectable. En effet, que Polybe, frappé de la grandeur lentement envahissante de Rome et de la décadence précipitée de la Grèce, analyse avec sang-froid les causes de ces révolutions contraires, et démontre par quelle conduite, par quelle sagesse, le peuple vainqueur de Corinthe et de Carthage a soumis l'univers entier à ses lois; que Denys d'Halicarnasse expose, avec l'insensibilité de l'antiquaire, la supériorité des institutions romaines sur les institutions grecques : on admire, sans doute, la portée, on apprécie l'utilité de leurs réflexions ou de leurs recherches. Mais n'aimerait-on pas mieux que ces témoignages portés contre la légèreté[2], les fautes[3], la folie[4] des Grecs, eussent trouvé d'autres interprètes que des enfants de la

1. Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres (1724-1725), t. VI, p. 52 et suiv., 135 et suiv. *Discours* de l'abbé Sallier. — 2. Polybe, *Histoires*, VI, 56. Cf. XXVIII, 9; XXVII, 7. — 3. Id. ibid., XXXVIII, 1. — 4. Id., ibid., XL, 3.

Grèce? Que pouvez-vous prétendre, semble dire incessamment Polybe à ses concitoyens, contre une nation qui vous écrase, bien moins par l'invincible supériorité de ses armes que par la force incomparable de son caractère et de ses lois? Reconnaissez la légitime maîtresse du monde, et ne vous appliquez qu'à mériter le bonheur qu'elle vous assure[1]. Sans doute, il n'est que juste d'en faire la remarque, le temps où il écrivait ne comportait pas d'autres conseils ; et ce n'est pas sans raison que Bossuet admire le sens politique de l'historien philosophe[2]. Mais est-ce tout à fait un honneur pour Polybe, qu'on ait pu donner à son livre le titre d'*Histoire des Romains*[3]? Ne pouvait-il présenter les mêmes vérités avec plus de ménagement pour ses compatriotes? A pénétrer dans l'âme des deux écrivains, n'est-on pas tenté de se ranger du côté de Plutarque contre Bossuet, exaltant le commensal des Scipion au détriment du sage de Chéronée? N'y a-t-il pas quelque chose d'aussi honnête que de touchant dans la pensée du moraliste « passionné pour ses Grecs, » comme dit Bossuet, qui, non moins clairvoyant sur les misères présentes de sa patrie, mais fidèle aux souvenirs de sa grandeur passée, se plaît à relever sa gloire à la hauteur d'une gloire rivale?

Ce chaleureux patriotisme, aussi bien, n'a rien d'aveugle. Aussi sensé que Polybe, Plutarque n'est ni un rêveur, ni un frondeur. C'est en imagination qu'il se plaît à converser avec les antiques héros de la Grèce : dans la réalité, il vit avec les

1. Histoires, VI, 11 et 18. — 2. Bossuet, *Histoire universelle,* III, VI. — 3. Pausanias, VIII, 30.

hommes de son temps. En théorie, nous l'avons vu, il partage les préférences de Platon pour la monarchie. En fait, la question est de celles sur lesquelles il déclare qu'il s'en remet à la direction souveraine des Dieux[1]. Il s'incline donc, sans arrière-pensée, devant l'établissement de la monarchie impériale, comme devant une œuvre providentielle. « Vous avez privé la Grèce de la liberté qui lui avait été rendue, écrivait avec hauteur Apollonius de Tyane à Vespasien, je ne suis plus des vôtres[2]; » et il se glorifiait d'avoir contribué au renversement de Néron[3], comme il devait se vanter plus tard d'avoir conspiré contre Domitien[4]. Plutarque est trop sage et trop sincère, il connaît trop bien son temps et son pays, pour concevoir l'idée d'un tel rôle, et en prendre les airs arrogants. De quelque gracieuse image que le souvenir de la liberté de la Grèce flatte sa pensée, il n'oserait en appeler le retour. « Contentons-nous, dit-il à ses concitoyens, de ce que les maîtres nous laissent; nous ne gagnerions probablement pas à avoir davantage[5]. » En cela, le plus modeste de ses contemporains n'est pas plus modeste que lui.

Mais, et c'est ici qu'il se distingue de ses contemporains, ce peu que laissent les maîtres, il ne veut pas qu'on le perde, soit qu'on n'en use pas, soit qu'on en mésuse. Il n'apprécie pas moins qu'Aristide[6], Épictète[7] et Dion Chrysostome[8], la liberté de pouvoir, à

1. Vie de Pompée, 75; Vie de Démosthène, 19; de l'Exil, 9; de la Fortune des Romains, I. — 2. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, V, 41; Traduction Chassang, p. 226-7. — 3. Id., ibid., V, 10. Cf. VII. — 4. Id., ibid., VII. Cf. VIII, 7. — 5. Préceptes politiques, 32. — 6. Éloge de Rome, *passim*. — 7. Entretiens d'Arrien, III, 13. — 8. Dion Chrysostome, *Discours*, 80.

l'abri de la paix, aller et venir, travailler ou se reposer, parler ou se taire. Mais il n'entend pas, comme Épictète, que les devoirs de l'homme absorbent ceux du citoyen ; la liberté de philosopher ne lui tient pas lieu, comme à Dion, de toutes les autres libertés. Du règne incontesté de la paix romaine, il attend quelque chose de plus. Si la grande vie politique est devenue impossible, il voudrait du moins que chacun travaillât à conserver et à fortifier, au sein de la ville à laquelle il se doit, les utiles franchises de la vie municipale.

Ce vœu était-il réalisable?

Dans la savante hiérarchie établie par le sénat, on sait à quel degré était classé le municipe. Supérieur à la colonie, qui pouvait avoir ses magistrats, mais à qui s'imposaient les lois de la métropole dont elle n'était que le rejeton[1], le municipe, jouissait non-seulement de la pleine direction de ses affaires, mais de ses coutumes, de ses lois[2]. Pouvoir exécutif et délibératif, tout y était le produit de l'élection. L'Empire avait maintenu cet ordre institué par la République, et les magistratures municipales étaient restées une carrière. Elle avait ses règles. Plutarque nous les fait connaître dans ses *Préceptes politiques*

1. Aulu-Gelle, *Nuits Att.*, XVI, 13. « Non enim... suis radicibus nituntur (coloniæ), sed ex civitate quasi propagatæ sunt, et jura institutaque omnia populi romani, non sui arbitrii habent. » — 2. « ... Municipes, qui ea conditione cives Romani fuissent, ut semper rempublicam a populo Romano separatam haberent (Festus, voc. *Municipes*). — Legibus suis et suo jure utentes, muneris tantum cum populo Romano honorarii participes, a quo munere capessendo appellati videntur, nullis allis necessitatibus, neque ulla populi Romani lege adstricti, quum nunquam populus eorum fundus factus est. » (Aulu-Gelle, ibid.)

et dans le Traité où il examine la *part que le vieillard doit prendre aux affaires de l'État.*

Or, à s'en rapporter aux apparences, la vie municipale avait conservé toute son activité passionnée. Pour arriver aux honneurs, pour gagner le suffrage de ses concitoyens, il n'était point de sacrifice qui parût trop grand. On construisait ou l'on réparait, à grands frais, des monuments publics, on dotait la cité d'une bibliothèque, d'une horloge, d'un établissement de bains, d'un aqueduc, d'une école, d'un temple ; on prodiguait les distributions, les fêtes et les jeux[1] : les plus riches s'y ruinaient[2]. Ce n'était pas seulement les charges que l'on se disputait[3]. Les moindres priviléges excitaient les ambitions : exemptions de charges, préséance, place réservée au théâtre, buste, portrait, inscription[4]. Mais quel était, au fond, l'objet de ces compétitions ardentes?

Rome était, en réalité, le point de mire, le but suprême de la plupart des ambitions. On dédaignait les fonctions municipales, ou du moins, le plus souvent, on ne prétendait aux honneurs de

1. Plutarque, *Préceptes politiques*, 5, 30, 31 ; Cf. le recueil des Inscriptions latines : Gruter, 354, 404, 444, 484, 496; Orelli, 780, 1172, 3994, 4034, 4051, etc., et les inscriptions de Pompéi. Cf. Pline, *Épîtres*, IV, 1 ; V, 7 ; VI, 2 ; VII, 8; IX, 39 ; X, 24. — 2. Plutarque, *de l'Usure*, 7; *Préceptes politiques*, 30, 31 ; *de l'Exil*, 12. — 3. Sur les intrigues des élections municipales, voir Tertullien, *de Pœnitentia*, 12; *de Pallio*, 8. Voir aussi un substantiel et piquant article de M. Boissier sur Pompéi et la vie des provinces dans l'Empire romain. (*Rev. des Deux-Mondes*, 1er avril 1860.) — 4. Boeckh, *Inscriptions grecques*, 1625, 2282, 2283, 2329, 2332, 2335, 2347*, 2450, 2854, 2812, 2953, 3524. Keil, *Inscr. Bœot.*, n° 31. Cf. E. Egger, *Mémoires d'histoire ancienne et de philologie*, II; *des Honneurs publics chez les Athéniens*, p. 75.

la cité que pour s'en faire un marchepied[1]. On se serait cru déshonoré, à Chéronée, pour avoir pris à ferme la levée de l'impôt[2], si ce n'eût été le moyen d'aller, dans les antichambres des grands, disputer un cheval, un collier, des hochets, ou à la cour, mendier de grasses intendances[3]. On répudiait les noms de ses ancêtres; on se parait de noms latins[4]. Des mots nouveaux étaient formés pour exprimer ces nouveaux sentiments : on se faisait appeler ami de César, comme autrefois on était appelé ami de Philippe; et ces dénominations, jadis note infamante des traîtres, étaient devenues des marques enviées de distinction[5]. Trahis ou humiliés par leurs magistrats, les simples particuliers en étaient réduits à porter leurs affaires au tribunal du prince[6]. Les villes, désintéressées de leurs affaires, se désistaient de leurs priviléges, renonçaient à leurs droits. Jadis les colonies demandaient à être élevées au rang de municipes; aujourd'hui les municipes aspiraient à devenir des colonies[7].

C'est à ce discrédit des vertus municipales que Plutarque entreprend de porter remède.

Embrassant dans ses deux Traités le développement

1. Préceptes politiques, 26 à 39. Cf. Tacite, *Annales*, XV, 20; Pline, *Épîtres*, X, 56. — 2. De l'Usure, 4. — 3. Préceptes politiques, 18, 19; de la Tranquillité de l'âme, 10, 11, 13; Si le vice suffit à rendre malheureux, 1; Comment on peut se louer soi-même, 19; de la Mauvaise honte, 15; de l'Exil, 12; du Progrès dans la vertu, 6, etc. — 4. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, IV, 5, p. 143-144. Traduction Chassang. Cf. *Lettres*, 55, 71, 72. — 5. Bœckh, *Corpus inscript. græcarum*, 357, 358, 2108[1], 2124, 2464. 2975. — 6. Préceptes politiques, 19. — 7. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XVI, 13. Cf. Spanheim, *Orbis romanus*, 13.

complet de la vie du magistrat, il examine successivement, d'une part, comment il doit préalablement étudier le caractère de ceux qu'il est appelé à gouverner, et travailler à se corriger lui-même de ses défauts, en vue de la foule, clairvoyante presque toujours et rarement indulgente[1]; comment, le moment venu, il peut entrer dans la carrière, soit en s'y lançant de prime-saut, soit en y paraissant d'abord sous les auspices d'un maître éprouvé[2] ; quels services il lui est permis de rendre à ses amis, quelle conduite modeste et conciliante il doit tenir à l'égard de ses ennemis[3] ; suivant quelle règle il doit se prêter à tous les emplois et s'aider de tous les appuis[4] ; comment enfin il doit traiter le peuple sans complaisance, mais sans rudesse, en cherchant à le relever, à ses propres yeux, par des récompenses bien choisies et bien placées[5]. D'autre part, il indique avec précision, dans quelle mesure, parvenu à la vieillesse, le magistrat peut, sans détriment pour personne et à l'avantage de tout le monde, prolonger indéfiniment ses services[6]; quelles fonctions s'imposent à son zèle, quelle popularité doit lui être chère, sur quelles bases il convient de l'établir[7]. Le cadre est large, et Plutarque le remplit, avec son art accoutumé, de traits ingénieux et de conseils pratiques applicables à toutes les situations politiques. Mais, dans l'ensemble de ces règles de conduite générale, une préoccupation particulière le domine. Ce qu'il a sous les yeux, ce sont les be-

1. Préceptes politiques, 3, 4. — 2. Ibid., 10 à 12. — 3. Ibid., 13, 14. — 4. Ibid., 15 à 17. — 5. Ibid., 24 à 66. — 6. Quelle part le vieillard doit prendre à l'administration des affaires publiques, 8 à 17. — 7. Ibid., 18 à 27.

soins de ses concitoyens, et ce qu'il se propose, ce sont les moyens de pourvoir à ces besoins.

Or, au milieu des entraînements qui perdaient les magistrats des petites cités, Plutarque voyait chaque jour disparaître de la vie politique les principes de désintéressement, de dignité, de sage indépendance, d'absolu dévouement, sans lesquels ç'en était fait, à ses yeux, des derniers restes d'une liberté qui lui était chère. Où était le péril, il se porte; et ses observations sur chacun de ces principes méritent d'être notées.

Si ce n'est pas l'amour du bien public qui vous pousse vers l'administration, dit-il, retirez-vous; vous n'êtes point digne d'y entrer; il ne faut apporter aux affaires ni cupidité, ni amour immodéré des honneurs. Il y a des temples où il n'est permis d'entrer qu'après avoir déposé l'or qu'on porte sur soi. La tribune publique aussi est un autel sacré. S'y présenter avec la passion de l'argent, est un sacrilége. Tout homme qui s'enrichit dans l'administration de son pays, n'est pas moins coupable que celui qui volerait les objets du culte ou qui pillerait les tombeaux[1].

Plus honorable, sans doute, que la cupidité, l'amour déréglé des honneurs ne lui paraît pas, en réalité, une passion moins dangereuse pour le bonheur de la cité. Que le magistrat qui se voue aux intérêts de ses concitoyens n'en espère point quelque récompense, Plutarque connaît trop la nature humaine pour demander une vertu si haute. Mais on

1. Préceptes politiques, 26.

ne doit ni provoquer cette récompense, ni la chercher dans de fastueux insignes, peinture, buste ou statue, encore moins dans les distinctions obtenues d'un maître altier, qu'il flétrit énergiquement du nom d'honneurs déshonorants. Un décret public, une branche d'olivier comme celle qu'Épiménide reçut lorsqu'il eut purifié la ville d'Athènes : tels sont les seuls témoignages que peut légitimement ambitionner l'homme « qui combat dans l'arène de l'administration publique, comme dans les jeux sacrés, non pour de l'argent, pour un prix, mais pour l'honneur, pour la couronne. » Les honneurs doivent être non le salaire, mais la marque du service rendu ; et le prix le plus glorieux auquel puisse aspirer l'homme d'État, c'est la confiance de ses concitoyens[1].

A ce désintéressement doit s'allier chez le magistrat le souci permanent de sa dignité. Plutarque interdit au magistrat les moyens de popularité qui abaissent celui qui en use, non moins que ceux à l'égard desquels on les pratique. Il ne souffre aucune des largesses faites au peuple pour flatter sa paresse et sa sensualité. Il consent qu'un magistrat soit libéral, lorsque sa fortune lui permet de l'être ; il encourage même, il stimule cette générosité : c'est l'honneur du bon citoyen d'enrichir la cité qui l'a appelé à la diriger. Mais il exige que toutes les libéralités soient appliquées à un objet d'une utilité louable[2]. Il se défie de toutes séductions, même des séductions de

1. Préceptes politiques, 27 à 29. Cf. De l'utilité des ennemis, 11.— 2. Ibid., 30, 31. Cf. 24.

la parole[1]. Il admet que le magistrat ne monte à la tribune que préparé[2], et il rappelle que Périclès lui-même ne s'exposait jamais à parler en public, sans avoir médité ce qu'il avait à dire et sans demander aux dieux qu'il ne lui échappât aucun mot étranger à son sujet ; mais il ne veut pour le magistrat ni d'une éloquence pompeuse comme celle d'Éphore, de Théopompe et d'Anaximène, ni d'une éloquence hérissée d'enthymèmes ou chargée de périodes alignées au compas comme celle des sophistes, ni même d'une éloquence sentant l'huile comme celle de Démosthène[3]. Un langage naturel, sincère, paternel, cherchant sa force dans la justesse de la pensée, animé par l'emploi discret des traits d'histoire et des comparaisons, toujours conforme aux convenances, ce qui n'exclut d'ailleurs ni la vivacité ni le mordant dans les réparties et les répliques : voilà, dans sa pensée, le seul moyen d'autorité, qui honore, dans la conduite d'une cité, et le magistrat qui l'emploie et la cité qui s'y soumet[4].

Plutarque se flattait-il de la pensée de voir renaître l'éloquence politique et son action? Sa confiance dans la puissance de la parole, au sein de ces petites cités en proie à toutes les brigues, n'est pas sans naïveté. On ne peut disconvenir du moins que le sentiment qu'il porte dans le développement de ses conseils était profondément honnête, ni méconnaître quelle grave idée il se fait de la dignité du magistrat. Et

1. Préceptes politiques, 5. — 2. Ibid., 8. — 3. Ibid., 6. — 4. Ibid., 6 à 9.

quand il arrive à déterminer la mesure de l'indépendance qu'il réclame, cette honnêteté émue l'élève jusqu'à l'éloquence.

Quel danger il y a pour les peuples vaincus à ne jamais répondre non[1], l'étude de l'histoire le lui a dès longtemps appris. Mais les dieux ont prononcé sur le sort du monde. Soumis à la domination des Romains, Plutarque se résigne et détourne ses concitoyens de toute pensée de révolte. Il le dit, il le répète : ceux qui s'entendent au gouvernement des abeilles affirment que la ruche où le bourdonnement est le plus fort est celle qui donne le meilleur essaim; tout au contraire, le magistrat à qui Dieu a confié le soin d'essaims politiques doit regarder comme heureux entre tous celui qui est le plus paisible. Prévenir les séditions est le chef-d'œuvre de la science politique. Un incendie est si vite allumé : il suffit d'une lampe qu'on néglige d'éteindre, de quelques brins de paille qu'on laisse brûler[2]! Il a toujours présent à l'esprit le sort d'Edepse[3], de Sardes[4], de Pergame, de Rhodes, des Thessaliens récemment et sévèrement punis de leurs dissensions ou de leurs velléités de rébellion[5]. Il recommande au magistrat d'écarter de l'esprit du peuple tous les souvenirs qui, comme ceux de Marathon, de l'Eurymédon, de Platées, pourraient enfler ses pensées et lui inspirer un vain orgueil. Abandonnons, dit-il, l'éloge de ces exploits aux exercices des sophistes ! Il est tant d'autres exemples des Grecs d'autrefois qu'on peut utilement rappeler

1. De la Mauvaise honte, 10. — 2. Préceptes politiques, 32. Cf. De l'Amour fraternel, 17. — 3. De l'Amour fraternel, 17. — 4. Préceptes politiques, 17, 32. — 5. Ibid., 19.

aux Grecs d'aujourd'hui, pour former et corriger leurs mœurs! Tels le décret rendu par les Athéniens après l'expulsion des trente tyrans, l'amende imposée au poëte Phrynicus pour sa tragédie de *la Prise de Milet*, la fête de la reconstruction de Thèbes par Cassandre, l'expiation du meurtre des Argiens, le sentiment de réserve qui arrêta les Athéniens, dans leur enquête au sujet de l'argent d'Harpalus, sur le seuil de la maison de deux nouveaux mariés : ce sont là les traits par lesquels il est possible et permis d'imiter de glorieux ancêtres[1]. D'autre part, il ne craint pas d'engager tous ceux qui touchent aux affaires publiques à se ménager habilement, dans les puissances d'en haut, quelque protection qui devienne, au besoin, un appui pour la cité en défaut. Les Romains sont ainsi faits, dit-il, qu'ils obligent très-volontiers leurs amis dans les affaires d'État. Or quoi de plus honorable que de faire servir au bonheur de ses concitoyens une grande amitié? « Après la prise d'Alexandrie, Auguste entra dans la ville, tenant le philosophe Areus par la main et ne parlant qu'à lui seul parmi tous ceux de son escorte; et comme les Alexandrins, s'attendant à être traités avec la dernière rigueur, imploraient leur grâce, le vainqueur annonça qu'il pardonnait, par respect pour la mémoire d'Alexandre, et aussi par égard pour Areus, son ami[2]. »

Mais ces règles de prudence posées, Plutarque arrête le magistrat sur la pente d'une condescendance qui

1 Préceptes politiques, 17. — 2. Ibid., 18. Cf. Du Commerce que les philosophes doivent avoir avec les princes, 1.

dégénérerait en faiblesse et en servilité. Ces amitiés illustres qu'il conseille de rechercher, il entend qu'on ne les contracte qu'à des conditions honorables et justes; il veut qu'elles servent à relever la cité, non à l'abaisser[1]. Que le magistrat maintienne parmi ses concitoyens un esprit de soumission, c'est son premier devoir. Mais c'est son devoir aussi, ajoute-t-il en un langage viril, de ne pas s'entendre avec le prince pour les réduire davantage, de ne pas leur mettre la chaîne au cou, quand déjà ils ont la jambe liée[2]. Les malades qui ont contracté l'habitude de ne prendre un bain ou un repas que sur ordonnance du médecin, en arrivent à ne plus jouir même de ce que la nature leur a laissé de santé; ainsi, ceux qui, pour le moindre décret, la moindre résolution, pour un détail d'administration, font intervenir l'autorité du prince, le rendent d'abord plus maître d'eux qu'il ne le voudrait lui-même; puis ils font perdre au sénat, au peuple, aux tribunaux, aux magistrats, à la cité, ce qui lui reste de franchise, ou plutôt ils lui enlèvent toute indépendance, ils la rendent pusillanime, impuissante, ils achèvent de l'efféminer, de la mutiler; ils déshonorent la sujétion. L'honneur du magistrat est de terminer les affaires de la cité dans la cité, de guérir sur place et secrètement ses plaies, de s'exposer à un échec, à une disgrâce plutôt que de risquer, pour le plus triste des succès, de livrer son pays à l'oppression. Que dis-je? ce n'est pas assez de ne

1. Préceptes politiques, 18. — 2. Ibid., 19.

point soulever les tempêtes, il faut que le magistrat les prévienne; ont-elles éclaté malgré lui, qu'il les contienne. Dans les heures de tourmente, il doit être l'ancre de salut. Si, plus fort que sa prévoyance et sa volonté, le mal vient à se produire, loin de trembler alors sur son propre sort, de fuir ou d'accuser les autres pour se disculper, c'est à lui de s'embarquer et d'aller dire, fût-il innocent : Voici le coupable[1].

Enfin, cet esprit de désintéressement et de dignité, ces sentiments de sage indépendance ne suffisent pas à Plutarque, s'ils ne sont soutenus par un dévouement de toute la vie.

Épicure disait : Le sage ne prendra point de part aux affaires publiques, à moins que quelque chose ne l'y contraigne. Le sage ne prendra point de part aux affaires publiques, disait Zénon, si quelque chose l'en empêche. Et pour peu que le sage crût manquer d'autorité, de force, ou de santé, ces excuses étaient valables. Le sage avait même le droit de ne se donner qu'à une république parfaite. Si bien qu'en réalité, épicuriens et stoïciens, partis de principes opposés, aboutissaient au même but : nul, dans leur doctrine, n'était obligé de s'intéresser aux affaires de son pays[2]. Mieux inspiré par son patriotique bon sens[3], Plutarque veut que le bon citoyen apporte à l'administration des affaires de

1. Préceptes politiques, 19. Cf. de l'Utilité des ennemis, 11. — 2. Sénèque, *du Repos du Sage*, 32. Cf. 31. — 3. Contre Colotès, 32, 33; du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 17; de la Vie cachée, 4; des Contradictions des stoïciens, 3, 4; Préceptes politiques, 29; Quelle part le vieillard, etc., 1, 5, 6.

sa cité sa part de lumières et d'utiles exemples, jusqu'au dernier souffle. Par là il n'entend pas, sans doute, que le vieillard doive rechercher la présidence de toutes les assemblées et de tous les tribunaux, solliciter toutes les ambassades et toutes les missions, en un mot, attirer à lui tous les honneurs, toutes les charges, comme ces vieux arbres qui épuisent les sucs de la terre et qui empêchent les jeunes rejetons de croître alentour[1]. Quand Bucéphale commença à prendre de l'âge, dit-il, Alexandre montait sur d'autres chevaux, pour passer la revue des troupes et les ranger en bataille; le mot de ralliement donné, il s'élançait sur Bucéphale et courait avec lui à l'ennemi. Tel, dans sa vieillesse, l'homme d'État, mettant un frein à son ambition, doit laisser les jeunes gens remplir les emplois de tous les jours, et ne descendre dans l'arène que dans les conjonctures graves[2]. Mais ce rôle aussi ferme que discret s'impose à son patriotisme. Plutarque y attache le vieillard par le sentiment de l'honneur[3] : vit-on jamais une abeille, en vieillissant, devenir bourdon. Il l'y intéresse par l'attrait des satisfactions les plus douces[4] : quel plus noble plaisir que de jouir du bien que l'on fait, en ne discontinuant pas d'en faire! Il l'y enchaîne par les liens du devoir[5]. La vieillesse, dit-il, insistant particulièrement sur ce dernier point, apporte moins de défaillance au corps que de vigueur à l'esprit. Agamemnon avait assez d'un Ajax, et il demandait au ciel dix Nestor. A Rome, le service des vestales est divisé en trois périodes :

1. Quelle part le vieillard, etc., 18. — 2. Ibid., 19 à 21. — 3. Ibid., 17, 18. — 4. Ibid., 1 à 8. — 5. Ibid., 8 à 17. Cf. 26, 27.

la première est consacrée à apprendre les fonctions, la seconde à les exercer, la troisième à les enseigner[1]. Ainsi l'homme d'État qui a commencé par s'initier aux devoirs de l'administration, puis qui les a remplis, doit finir par y former ses successeurs. Éclairer les jeunes gens, aiguillonner et diriger leur ardeur[2], telle est l'occupation qui incombe au vieillard, sain de corps et d'esprit. Or cette occupation n'est pas l'œuvre d'une fonction, le ministère d'un jour; c'est une œuvre permanente, un ministère à vie. Il ne suffit pas d'avoir dit la vérité et observé la justice; il faut dire la vérité et observer la justice toujours. De même, il ne suffit pas d'avoir servi son pays; il ne faut pas cesser de le servir. S'il n'est pas vrai, comme le disait Denys, que la tyrannie soit un linceul honorable, il est certain qu'il n'y a point de plus glorieux linceul que l'administration des affaires publiques pour un homme qui, dévoué au bien de ses concitoyens, donne, jusqu'à son dernier soupir, le double exemple d'obéir et de commander : sa mort met à sa vie le sceau de l'honneur[3].

Plutarque se sent d'autant plus à l'aise dans l'expression de ces conseils tout à la fois si pressants et si sages, qu'il n'avait pas à craindre, en les donnant, d'être accusé d'inconséquence. Le Traité dans lequel il examine quelle part le vieillard doit prendre à l'administration des affaires publiques est adressé à un de ses amis, Euphanès. Euphanès avait, à ce

1. Quelle part le vieillard, etc., 24. — 2. Ibid., 25. — 3. Ibid., 3; Cf 1.

qu'il paraît, songé à abdiquer la présidence de l'Aréopage et l'intendance du conseil amphictyonique dont il était investi. « Parce que je remplis depuis plusieurs Pythiades le ministère de prêtre d'Apollon, lui écrit-il avec une certaine vivacité, me diriez-vous : Plutarque, vous avez offert assez de sacrifices, assez conduit les processions et les chœurs de danse : il est temps de déposer la couronne et de renoncer à la direction de l'oracle[1]? » La seule pensée qu'on pût songer à l'écarter de l'administration des intérêts religieux ou politiques de sa ville natale était pour lui une offense.

Mais ces conseils et ces exemples eussent-ils convaincu ceux auxquels ils s'adressaient, ils n'auraient pas arrêté les peuples sur la pente qui les entraînait. Le mal était profond. Il venait de haut et de loin. Il tenait à l'esprit même de l'administration impériale, disons mieux, à l'esprit de la conquête romaine.

L'empire de Rome, disait Cicéron sous la république, est moins une domination qu'une tutelle[2]. Et on se laisse volontiers séduire à ce noble langage, quand on considère, dans son ensemble, ce vaste concert de la république romaine. En effet, quel peuple a fait plus de conquêtes et semé moins de ruines? Deux pays, le Samnium et l'Épire, trois villes, Numance, Corinthe, Carthage, avaient payé la peine de leur résistance indomptable ou de leur hostilité acharnée. Le reste du monde avait conservé, dans sa soumission, tous les dehors de l'indépendance. Point de contrainte,

1. Quelle part le vieillard, etc., 17. — 2. « Illud patrocinium orbis terræ verius quam imperium poterat nominari. » *Des Devoirs*, II, 8.

point de titre infamant qui fît rougir les vaincus. Les rois et les peuples étaient des tributaires; les villes, des villes fédérées, des villes alliées, des villes libres. Leurs mœurs, leur langue, leur religion, leurs lois, leur autonomie leur demeuraient. Parfois même, la conquête avait paru les affranchir[1]. Bien plus, on les honorait, on les relevait dans leur dignité[2]. Et les deux seules choses qu'on leur demandât en retour de ces bienfaits, c'était « de n'avoir d'autres amis, d'autres ennemis que le peuple romain, et de respecter, comme il convenait, sa majesté[3]. »

Mais jamais liens plus souples, en apparence, ne furent, en réalité, plus étroits. Du jour où le vainqueur avait mis le pied sur le territoire conquis, dans la crainte que la communauté de la fortune n'engendrât entre les vaincus la communauté des sentiments, les associations naturelles étaient rompues, les traditions d'alliance, brisées[4]. Entre chaque province, entre chaque cité, s'élevait une barrière. Droits et charges, tout était divers pour les divers pays. Dans une même ville, des citoyens pouvant vivre sous le même toit, n'étaient pas soumis aux mêmes lois. « Plus

1. « Ut omnibus gentibus appareret arma populi Romani non liberis servitutem, sed contra servientibus libertatem afferre. » Tite-Live, XLV, 18. Cf. Sénèque, *de la Colère*, II, 34; Aristide, *Éloge de Rome*. « Rome est au milieu du monde comme une métropole au milieu de sa province. De même que la mer reçoit tous les fleuves, elle reçoit dans son sein les hommes qui lui arrivent du sein de tous les peuples. — 2. « Populi Romani hanc esse consuetudinem (Cæsar commemoravit), ut socios atque amicos non modo sui nihil deperdere, sed gratia, dignitate, honore auctiores velit esse. » *Guerre des Gaules*, I, 43. Cf. Ibid., 44, 45. — 3. « Eosdem quos populus Romanus hostes et amicos habeant. Majestatem populi Romani comiter conservanto. » Cicéron, *Pour Balbus*, 16. Cf. Dion, LXXIII, 9. — 4. Tite-Live, XLV, 18, 26 et 29; Pausanias, VII, 16. Le droit de commerce entre deux villes voisines est cité comme une exception. Cicér., *Verr.*, III, 40.

les historiens sages font voir de dessein dans les conquêtes de Rome, dit Bossuet, plus ils montrent d'injustice [1]. » Semer la division, anéantir tout esprit d'indépendance, telle était la politique fondamentale du sénat. Au peuple-roi appartenait, du droit de la raison et par la volonté des dieux, le pouvoir d'ôter et de donner, de détruire et de relever [2]. Pitié pour les vaincus; mais malheur aux rebelles [3]! Le vrai Romain, ce n'est pas César qui songe à relever Carthage en ruine, c'est le vieux Caton, qui, sans repos ni trêve, en réclame la destruction [4].

Ce n'est pas au lendemain de Pharsale et d'Actium que l'on pouvait attendre un changement de maxime. S'il faut en croire Plutarque [5], César avait conçu le généreux dessein de ranimer la vie politique des provinces. Ce dessein, fût-il exact, ne pouvait être réalisé par un homme. On ne modifie pas, en quelques années, un système de gouvernement créé, affermi, consacré par des siècles d'efforts héroïques et de persévérance inflexible. Pour changer à fond la politique sur laquelle le sénat avait établi la grandeur de Rome, il eût fallu, chose rare, une succession ininterrompue de princes dévoués à une même pensée, pénétrés d'un même esprit. Les provinces, au surplus, n'aspiraient qu'au repos. Ce que les Césars pouvaient le plus ardem-

1. Bossuet, *Histoire universelle*, III, 6. — 2. « De jure libertatis et civitatis suum putat populus Romanus esse judicium, et bene putat. » Cic., *Verr.*, I, 1. — « Diis placitum est arbitrium penes Romanos manere, quid darent vel quid adimerent, neque alios nisi seipsos judices paterentur. » Tacite, *Annales*, XIII, 56. — 3. Virgile, *Énéide*, VI, 854. — 4. Tite-Live, *Epitome*, 49; Plutarque, *Vie de Caton*, 39. — 5. Plutarque, *Vie de César*, 58, 59; Cf. Suétone, *in Cæsare*, 40 à 44, 48; Dion Cassius, *Discours de Mécène*, 41.

ment souhaiter pour la constitution de leur pouvoir, était précisément ce qui répondait le mieux à l'état moral du monde. Fermer le temple de Janus, maintenir la paix romaine, tel était le cri universel, et tel est l'objet de la politique d'Auguste. Tandis qu'à Rome même, il ramène à lui et rassemble habilement toutes les rênes de l'autorité, dans les provinces, il étouffe ou comprime tous les germes d'indépendance, tous les éléments de vie politique. Dès son avénement, le droit de cité est restreint[1], le droit de paix et de guerre retiré, le principe des associations interdit[2]. L'Empire est dans la main du sénat ou dans les siennes, et le sénat n'ayant qu'un simulacre d'autorité, rien n'existe qu'avec lui et par lui. Aucun détail de cette action presque sans limite ne lui est indifférent; il intervient pour une concession de trois pieds et demi de terrain à des portefaix[3]. Cette règle de sa politique devient la doctrine même de l'administration impériale. Tibère, Claude, Néron, la suivent avec un respect pieux. Après les guerres de Galba, d'Othon et de Vitellius, Vespasien la reprend comme une charge sacrée de l'héritage du divin Auguste. L'empereur est le maître du monde, au même titre que l'âme est maîtresse du corps qu'elle anime[4]. « A toi, disait-on dans le palais des Césars, le droit de vie et de mort sur les peuples ; à toi d'envoyer d'un mot l'allégresse ou le deuil au

1. Suétone, *in Augusto*, 40. Cf. Sénèque, *Apokolokintose*, 3. — 2. Strabon, XIV. Cf. Suétone, *in August.*, 32. — 3. Orelli, *Inscriptions*, n° 575. Cf. Egger, *Recherches sur les fonctions de secrétaire*, etc., p. 234. — 4. « Animus reipublicæ tu es, illa corpus tuum. » Sénèque, *de la Clémence*, I, 5. Cf. I, 4.

sein des cités ; à toi de faire rentrer dans le fourreau ou d'en tirer, d'un signe de tête, des milliers de glaives ; à toi de décider quelles nations seront ruinées ou affranchies, quel roi va courber la tête sous le joug, quel esclave ceindre le bandeau royal, quelles villes doivent naître ou mourir[1] ! »

Ce que n'avaient pu faire Auguste et les Césars, il n'était pas impossible, semble-t-il, de l'espérer des Antonins. Les guerres civiles avaient cessé; l'univers était en paix ; Nerva, Trajan, Adrien, Antonin, Marc-Aurèle, allaient successivement occuper le trône pendant près de deux siècles ; il ne manquait pas d'hommes dans les provinces — Plutarque nous en offre un vivant et admirable exemplaire — prêts à seconder de leurs conseils, de leur action, un réveil intelligent de la vie municipale; tout, même dans le caractère des princes, imbus des maximes de la philosophie, tout paraissait conspirer à faire pénétrer dans le gouvernement du monde des principes plus sages. « Je vous recommande les provinces, » est le dernier mot d'ordre donné par Trajan à son successeur[2]. Les provinces seront, en effet, le principal souci d'Adrien, ainsi qu'elles l'ont été de Trajan lui-même. Mais le caractère de l'administration, ou, comme on dirait aujourd'hui, de la centralisation impériale, n'est pas changé. Il semble même que, plus l'empereur est appliqué, honnête, éclairé, plus le mal s'aggrave.

Pline, dans son Panégyrique, ne trouve pas d'ex-

1. Sénèque, *de la Clémence*, I, 6. — 2. Œl. Spartianus, *Vie d'Adrien*, 4.

clamations assez vives pour caractériser, à son gré, le bonheur du monde à l'avénement de Trajan[1]; et le trait le plus saillant de ses descriptions renouvelées de l'âge d'or, c'est que la sollicitude impériale, s'étendant à toutes les cités, semble ne couvrir chacune d'elles que pour lui mieux assurer la jouissance de ses libertés : Trajan professe pour règle de maintenir à chacun son droit[2]. Mais comment cette règle était-elle comprise de ceux qui étaient chargés de l'appliquer? Il suffit d'ouvrir le recueil des Lettres de Pline lui-même, pour s'en faire une idée. Pline est un magistrat distingué, qui, envoyé comme proconsul en Bithynie pour réformer l'administration vicieuse de la province[3], s'acquitte avec conscience et loyauté de sa mission. Il rétablit l'ordre dans les finances des villes; il s'attache à démêler les intérêts communs et les protége; il remet en vigueur les règles d'une justice équitable[4]. Mais, à vrai dire, ce n'est pas Pline qui administre la Bithynie, c'est Trajan. Il ne se remue pas un homme, pas un sesterce, pas une pierre, à Pruse, à Nicomédie, à Nicée, que le gouverneur ne se fasse scrupule d'en référer au prince[5]. Le choix d'un arpenteur est une affaire[6]. Il n'oserait rien prendre sur lui, rien décider[7].

Trajan sourit parfois de ces scrupules; parfois aussi, il paraît s'en fâcher. Au fond, Pline, qui le

1. Pline, *Panégyrique de Trajan*, 20, 34, 44. Cf. *Épîtres*, II, 11, 12; III, 9; IV, 9. — 2. Id., *Épîtres*, X, 114, 116; Cf. 56, 57, 66, 74, 78, 110, 112. — 3. Id., Ibid., X, 41. Cf. 118. — 4. Id., ibid., X, 28-29, 38-39, 52-53, 56-87, 62-63, 69-70, 75-76. — 5. Id., ibid., 34-35, 40-41, 46-47, 48-49, 50-51, 58-59, 75-76, 91-92, 99-100. — 6. Id., ibid., 28-29. Cf. 46-47, etc. — 7. Id., ibid., 97. Cf. 30-31, 64-65, etc.

sait bien, sert la politique du prince[1]. Si Trajan semble vouloir se dessaisir du soin de certains détails, il laisse subsister le principe d'une administration démesurément centralisée; et quand des arbres sauvages croissent pour la perte des hommes, disait un sophiste, à quoi sert couper les branches, si on laisse les racines[2]? Source de toute-puissance et n'en laissant arriver à ses délégués que quelques maigres filets, comme disait Pline en s'extasiant d'admiration[3]; tête, cœur et bras de l'Empire, Trajan surveille tout, règle tout[4]. Il prend la plume pour défendre le déplacement de deux soldats, pour autoriser la translation des cendres d'un mort, pour récompenser un athlète[5]. S'il ne veut pas qu'on porte atteinte aux priviléges acquis, il défend d'en laisser s'établir de nouveaux[6]. Tout ce qui manifeste et, par là même, excite la vie des peuples, il l'interdit formellement. L'esprit de corporation le plus inoffensif lui fait peur. Des réunions de famille l'inquiètent[7]. Le Sénat, sous la République, laissait les Grecs voter des lois sans portée et jouer à la liberté

1. Pline, *Épîtres*, 49. Cf. Dion, *Discours*, 33, 39, 40, 42, 46, 48. — 2. Lettres d'Apollonius de Tyane, traduction de Chassang, p. 405. — 3. Pline, *Épîtres*, III, 30. Cf. IV, 25; V, 14. — 4. Id., ibid., livre X. Cf. Lettres de Marc-Aurèle et de Fronton. « Cæsareum est in senatu quæ e re sunt suadere, populum de plerisque negotiis in concione appellare, jus injustum corrigere, per orbem terræ litteras missitare, leges; — Angelo Maï propose de lire *reges*, et M. Egger, *legatos* (*Recherches sur les fonctions de secrétaire des princes*, *Mémoires d'histoire ancienne*, p. 245, — cæterarum gentium compellare, sociorum culpas dictis coercere, benefacta laudare, seditiosos compescere, feroces territare; omnia ista profecto verbis sunt ac litteris agenda. » *Sur l'Éloquence*. Cette lettre se trouve en tête du 2e vol. de l'édit. Cassan. — 5. Pline, *Épîtres*, X, 32-33, 36-37; 73-74; 119-120. — 6. Id., ibid., X, 54-55, 81-82, 93-94, 111-112, 115-116. — 7. Id., ibid., 42-43, 117-118. Cf. 93-94.

au sein de la servitude[1]. Ce sont ces vains simulacres dont on flatte encore leurs passions. On les laisse élire leurs magistrats, et se livrer à toutes les compétitions[2], pourvu que le sang ne coule pas[3]; mais en même temps on leur envoie des gouverneurs qui ne savent même pas leur langue[4]; et en moins de six ans, de Néron à Domitien, on les fait passer de la sujétion à l'autonomie, et de l'autonomie à la sujétion[5]. On leur permet de se réunir à certains jours de fête; on les laisse se donner entre eux, de cité à cité, des rangs de préséance; on les encourage à décerner des statues à leurs grands hommes[6]. Union factice, activité superficielle, émulation stérile, uniquement propre à entretenir un funeste esprit de rivalité. L'union efficace, l'activité réelle et féconde sont proscrites comme un danger public. Qu'un jour, un attentat se produise par la main d'un habitant de la province contre le souverain, il sera défendu à tout habitant de la province d'exercer des fonctions politiques dans son pays[7]; et bientôt, tel est l'oubli où seront tombés les droits des municipes, qu'il deviendra presque impossible de les exercer, faute de les connaître[8].

Le régime municipal, sincèrement constitué, aurait pu retarder la décadence de l'Empire. Appliqué avec cet esprit de défiance jalouse, il la précipita. Que la faute en soit, en partie, aux provinces, Plutarque ne nous le laisse pas ignorer. Habituées à

1. Cicéron, *Pour Flaccus*, 6, 7, 8, 10, 15, 16, 22, 31. — 2. Voir les tables de Salpensa et de Malaga. — 3. Tacite, *Annales*, XIV, 17. — 4. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, V, 36. — 5. Pausanias, VII, 17. — 6. Pausanias, VII, 16; Strabon, XIV. — 7. Dion, LXXI. Cf. Pline, *Épîtres*, X, 64, 115. — 8. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XVI, 13.

tenir leurs regards attachés sur César comme sur l'âme du monde, elles allaient au-devant de la servitude. On a d'abord appelé l'empereur comme malgré lui, dit énergiquement le grave et généreux moraliste; on l'a rendu plus maître de soi qu'il ne le voulait lui-même[1] : appel dangereux, abdication fatale; on ne fait pas au pouvoir absolu sa part : dès qu'il est entré dans le gouvernement des libertés locales, il l'envahit tout entier. Mais n'eût-il pas été de l'intérêt, comme il était du devoir d'un pouvoir clairvoyant, de résister aux entraînements des peuples en même temps qu'à l'exagération de son principe? Les éléments propres à soutenir cette résistance éclairée ne manquaient pas, Plutarque nous en fournit l'irrécusable témoignage. La faute des empereurs fut de n'en savoir pas profiter. Appelées à la sérieuse direction de leurs affaires, unies entre elles par des associations provinciales, les cités auraient formé autour du peuple-roi un corps de défense. Incomplétement livrées à elles-mêmes, violemment séparées les unes des autres, ne tenant à Rome que par les chaînes d'une sujétion pesante ou par le lien fragile de la vanité, elles apprirent, chaque jour davantage, à se désintéresser de la grandeur et du salut de l'Empire. Le besoin de la paix ferma les yeux, sous les Césars, à tous les autres dangers. L'influence personnelle des premiers Antonins, leur activité infatigable, empêcha de voir ce qu'il y avait de menaçant dans ce système de centralisation dissolvante. Mais quand leur main se fut retirée, quand aux bons princes succédèrent les mauvais, le système fut poussé à ses conséquences

1. Plutarque, *Préceptes politiques*, 19.

extrêmes, et l'heure du danger venue, on vit clairement ce qu'il avait fait de l'Empire romain : un colosse de grains de sable.

Passant entre les villes comme à travers des brèches ouvertes, les Barbares pénétrèrent jusqu'à Rome, sans qu'aucun peuple songeât à verser une goutte de sang pour la défense d'un voisin ou pour la sécurité de la métropole commune. « Il semble, écrit Montesquieu, que les Romains n'avaient conquis le monde que pour l'affaiblir et le livrer sans défense aux barbares[1]. » Le monde, par de justes représailles, laissa Rome en proie aux barbares victorieux. Les conséquences de sa politique éclatèrent dans son châtiment.

Du sein de la cité, Plutarque tenait son regard trop étroitement attaché aux besoins du présent et aux souvenirs du passé, pour voir si loin dans l'avenir. Mais tandis que les passions de la petite ville qu'il excellait à décrire auraient pu suffire à occuper son talent de directeur de conscience et de moraliste, c'est son honneur d'avoir porté plus haut sa pensée et vivement senti, au milieu des douceurs de la paix romaine, le malaise d'une dépendance trop absolue ; c'est son honneur surtout, quand, autour de lui, l'esprit d'adulation conspirait, avec toutes les ambitions mauvaises, à resserrer les liens de cette étroite dépendance, d'avoir, sans illusion comme sans aigreur, mais non sans fermeté, cherché un remède à l'inertie de ses concitoyens dans le réveil de l'énergie municipale, et de s'être personnellement dévoué, avec autant de mesure que de zèle, à appliquer ce remède à sa patrie.

1. Esprit des lois, liv. XXIII, ch. XXIII. Cf. Ibid., ch. XX.

§ III

LE TEMPLE

LA CRISE DU PAGANISME.

Les fonctions de grand prêtre du temple de Delphes sont les dernières que Plutarque ait remplies. Si l'on ne sait au juste combien de temps il les exerça, il est certain qu'elles occupèrent plusieurs années de sa longue vieillesse, et il est probable qu'il ne les quitta qu'avec la vie. Quoi qu'il en soit, c'est sous les auspices d'Apollon et, pour ainsi dire, à l'ombre du sanctuaire, que furent composés, pour la plupart, ses Traités de morale religieuse[1].

Le temps était passé où, consulté sur les questions de guerre à entreprendre, de colonie à fonder, de législation à consacrer, de culte à établir, d'apothéose à décerner, le dieu de Delphes régnait souverainement en Grèce et jusque chez les Barbares[2]. Son rôle était devenu plus modeste, comme la fortune des peuples qui recouraient à ses lumières.

1. De l'Inscription du temple de Delphes, 1; de la Cessation des oracles, 1; des Oracles en vers, 1 ; des Délais de la justice divine, 17. — 2. Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 5 ; *Vie de Solon*, 4, 12; Hérodote, I, 65, 67; Pausanias, VI, 9; VII, 5; VIII, 9; IX, 18; X, 37; Pindare, *Olymp.*, VII, 55; Démosthène, *Contre Midias*, 52, 54; Diodore, liv. V, VII, VIII; id., Fragm., 6, 10, 12, 25, 27 ; Pline, *Hist. nat.*, VII, 35, 48.

C'est Plutarque qui nous l'apprend lui-même[1]. Mais il nous apprend aussi que, tandis qu'en plus d'un endroit où jadis se pressaient les fidèles, le dieu s'était tu pour ne pas parler dans le désert, à Delphes, il avait continué de se faire entendre[2]. Interrogé sur de moindres objets, il n'avait jamais complétement cessé de l'être; et après une période d'obscurcissement et de défaillance[3], vers le milieu du premier siècle de l'ère chrétienne, il semblait avoir retrouvé son éclat et son crédit[4]. Il y avait longtemps, du moins, que le temple n'avait été aussi fréquenté et aussi florissant. Les philosophes s'y donnaient rendez-vous des extrémités de la terre[5]; les souverains y apportaient leurs offrandes[6]. L'enceinte de la vieille ville ne suffisait plus à l'affluence des visiteurs. Aux portes du sanctuaire une ville nouvelle avait pris naissance. « Voyez, dit Plutarque, comme, semblable aux arbres dont la séve vigoureuse pousse sans cesse de nouveaux rejetons, voyez comme le Pylée de Delphes s'accroît et se propage, pour ainsi dire, de jour en jour, par la multitude des sanctuaires, des bassins d'eau lustrale, des salles d'assemblées qui s'y élèvent avec un luxe qu'on ne

1. Des Oracles en vers, 28; de la Cessation des oracles, 5. Cf. Lucain, *Pharsal.*, V, 110 et suiv.; Juvénal, *Sat.*, VI, 555. — 2. De la Cessation des oracles, 8. Cf. Sur l'oracle de Colophon, Tacite, *Annales*, II, 54; de Trophonius, Plutarque, *de la Cessation des oracles*, 45; Pausanias, I, 34; VII, 21; IX, 39; de Mallus, en Cilicie, Plutarque, ibid., et Pausanias, I, 34. — 3. Cicéron, *de la Divination*, II, 57. — 4. Strabon, IX, 3. — 5. De la Cessation des oracles, 1 et 2; de l'Inscription du temple de Delphes, 1; des Délais de la justice divine, 22. — 6. Suétone, *in Neron.*, 40. Cf. Tacite, *Annales*, II, 54, 58, sur les visites que Germanicus fait aux oracles qu'il rencontre sur son chemin. Voir aussi *Inscript. Delph.*, n° 468.

connaissait plus depuis bien des années. Jadis les habitants de Galaxium, en Béotie, sentirent, par l'abondance des sources de lait qui, tout à coup, jaillirent comme l'eau des fontaines, la présence du dieu. Apollon nous a donné des signes de sa protection encore plus éclatants : il nous a tirés de l'abandon et de la misère, pour nous rendre la richesse et l'honneur ; car il n'est pas possible qu'un si grand changement, accompli en un si court espace de temps, soit l'œuvre des hommes ; c'est le Dieu qui, revenant parmi nous, a rendu à l'oracle son inspiration[1]. »

Cette recrudescence de foi à l'oracle n'était qu'un symptôme. Le paganisme n'avait jamais eu de principes arrêtés, de bases fixes, d'orthodoxie. Son histoire est celle d'une incessante transformation. Il avait grandi avec les peuples dont il avait protégé le berceau. Il s'était modifié, épuré, élevé avec eux. Il les avait suivis aussi dans leur décadenee. Mais la décadence des idées politiques ou religieuses dont une société a vécu est d'autant plus lente, que l'effort qui l'a constituée a été plus laborieux, plus puissant. Au deuxième siècle de l'ère chrétienne, le paganisme, luttant contre les éléments de corruption qui s'étaient développés dans son sein, cherchait, avec l'aide de la philosophie Platonicienne, à se relever en se réformant. Cette sorte de crise, dont le règne des Antonins marque l'apogée, avait

1. Des Oracles en vers, 29. Cf. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, VI, 10; Inscript. Delph., n° 840. Sur les richesses du temple de Delphes, voir Pausanias, X, 5, 15, 25; Athénée, VII, 2 ; Philostrate, *Vie d'Apollonius*, VI, 11.

commencé avant eux. De nombreux documents en attestent l'importance[1]. Mais aucun écrivain peut-être n'en fait sentir, mieux que Plutarque, le caractère et la portée[2]. C'est ce qui donne à ses traités de morale religieuse, indépendamment de leur attrait propre, une valeur historique de quelque intérêt.

Issus de la même source, le paganisme grec et le paganisme romain étaient arrivés, par des chemins différents, au même état de désorganisation.

Il y a, dans le développement de la religion hellénique, un moment où elle semble s'épanouir dans son plein caractère de grâce et de beauté. C'est le moment où le génie grec arrive, avec Sophocle, à la possession complète de lui-même et à sa plus pure expression, celui où, sous la domination de Périclès, Athènes se couvre de chefs-d'œuvre. Représentée sous les images idéalisées par le ciseau de Phidias, la religion s'y était comme incarnée. On vous l'a démontré, et je le répète, disait Cicéron : de toutes les vexations que nos alliés et les puissances étrangères ont essuyées dans ces derniers temps, rien n'a été plus sensible aux Grecs que les spoliations de leurs autels[3]. Les statues n'étaient pas seulement l'ornement des temples grecs, elles en étaient l'âme. On les parait, on les vénérait, on les usait à force

1. V. Entretiens d'Épictète, Discours de Dion Chrysostome; Dissertations de Maxime de Tyr; Pensées de Marc-Aurèle; Philostrate, Apulée, etc. — 2. Benjamin Constant, *Du Polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*, tome II, liv. XIII, ch. IV, p. 148. — 3. Cicéron, *Verrines*, II, IV, 59. Cf. Tacite, *Annales*, IV, 14, 43. V. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, tome II, ch. IX, p. 69 et suiv.

de baisers[1]. Chacune d'elles, dit Tacite, avait ses priviléges. Aimable et touchante idolâtrie, mais que sa facilité même exposait aux plus étranges alliances.. La Grèce était hospitalière; elle avait largement ouvert la porte à tous les cultes de l'Orient[2]. Au deuxième siècle de l'ère chrétienne, Pausanias signalait sur son passage huit temples consacrés à Sérapis ou à Isis[3]. Le plus célèbre et le plus fréquenté existait aux portes mêmes de Delphes, et Plutarque comptait parmi ses disciples une jeune prêtresse, initiée tout à la fois aux mystères d'Apollon et vouée au service d'Isis[4]. Athènes enfin, la généreuse et spirituelle Athènes, avait élevé un autel au Dieu inconnu[5]. Les vieilles divinités de l'Olympe national étaient indignées, dit ironiquement Lucien. Elles se plaignaient que les sacrifices qui leur étaient dus leur fussent ravis par des monstres venus de la Libye[6]. Elles auraient pu se plaindre que le sens même du culte auquel elles avaient été accoutumées se fût altéré et perdu. En effet, comme ces statues de rois et de grands hommes dont on changeait les têtes au fur et à mesure qu'un maître nouveau réclamait de nouveaux hommages[7],

1. Philostrate, *Vie d'Apollonius*, VI, 19; Cf V, 20. Plutarque, *d'Isis et d'Osiris*, 67, 71. — 2. Pausanias, I, 17, 24; X, 26; Athénée, V, 12; VI, 65. Voir Maury, ouv. cité, t. III, ch. xv, p. 70-71; t. II, ch. vii, p. 9 et suivantes. — 3. Pausanias, I, 17; Joseph. *Antiq. jud.*, XVIII, iii, 4; Tacite, *Ann.*, ii, 85; Pline, *Épît.*, X, 42; Cf. Le Bas, *Inscript.*, part. V, n° 395. — 4. D'Isis et d'Osiris, I. — 5. Actes des Apôtres, XVII, 23. — 6. Lucien, *Assemblée des Dieux*, 9; *Icaroménippe*, 24. Cf. Juvénal, *Sat.*, VI, 489, 527 et suiv.; Tertullien, *Apolog.*, 6. — 7. Suétone, *in Tiber.*, 58; *in Caligul.*, 22. Cf. Pline, *Hist. nat.*, XXXV, 2; Tacite, *Annales*, I, 74; Dion, LVIII, 7.

certains dieux, dépossédés de leur caractère traditionnel, avaient, sous le même nom, revêtu d'autres attributs. C'est ainsi que Jupiter était devenu le patron des mers et des vents, Neptune, le Dieu de la génération[1]. Tous les principes de l'antique théologie étaient bouleversés. La religion hellénique, fondue, pour ainsi dire, avec les religions de l'Orient, comme l'airain de Corinthe avec les métaux précieux dont il s'était formé, n'offrait plus qu'un brillant mélange de cultes hétérogènes et d'étranges pratiques.

D'autres causes avaient produit à Rome les mêmes perturbations. Là, point de symbolisme, ni de poésie; rien qui parlât à l'âme; un culte austère; des règles inflexibles présidant à toutes les heures, à toutes les occupations de la vie, du berceau à la tombe[2]; et, comme disait Varron, des dieux certains[3]. Le paganisme des Grecs était une religion d'artistes; celui des Romains, une religion de jurisconsultes. Pendant deux siècles, ils n'avaient point connu les statues; et les mystères, ces doux mystères qui, au dire de leurs propres philosophes, rendaient la vie plus aimable et la mort plus légère, la loi en interdisait formellement l'initiation

1. Plutarque, *contre Colotès*, 22. — 2. « Religiosi dicuntur qui faciendarum prætermittendarumque rerum divinarum, secundum morem civitatis, delectum habent. » (Festus, *Verb. Religiosi.*) Cf. Cicéron, *des Lois*, II, 8, 9; *de la Divination*, II, 72; Salluste, *Catilina*, 50 à 52; Tite-Live, IV, 35; XXV, 1; XXXIX, 16; Dion Cassius, *Discours de Mécène*, LII, 36; Macrobe, *Saturn.*, III, 9; Tertullien, *Apologet.*, 3. — 3. Varron dans saint Augustin, *de la Cité de Dieu*, VII, 2; IV, 22, 17, 31; VI, 5. Cf. Censor, *De die nat.*, 3; Servius, *In Georg.*, I, 21. V. G. Boissier, *Etude sur la vie et les ouvrages de Varron*, chap. VII, § 4.

à la foule[1]. Profondément pénétrés du sentiment religieux et très-formalistes, les Romains étaient en même temps très-tolérants à l'égard des différentes observances, pourvu qu'elles ne fussent pas inconciliables avec la coutume nationale, *patrio more*[2]. On proscrivait les corporations et les sociétés secrètes ; mais on ne faisait point difficulté d'autoriser les cultes qui ne troublaient point la paix de la cité[3]. Bien plus, on les adoptait. En cela, comme en tout, la politique du sénat se prêtait avec souplesse à tous les besoins de la conquête. Rome s'incorporait les religions des peuples vaincus, comme elle s'en incorporait les familles. Parfois aussi, dans les jours de péril, elle cédait au vœu populaire, implorant l'aide des dieux étrangers. Ainsi avait été admis, pendant les guerres Puniques, le culte de Cybèle[4]. Mais l'observation des règles les plus sages n'a qu'un temps. L'étendue de l'Empire s'accroissant sans cesse, les superstitions étrangères, comme on les appelait, avaient fini par envahir à ciel ouvert la capitale du monde[5]. Vers la fin de la répu-

1. Cicéron, *des Lois*. II, 14; *Verr*.. V, 72. Cf. Diog. Laert., *In Epimenid*., I, X, 3. — 2. Tite Live, XXV, 1. Cf. Valère Maxime, I, 3. — 3. Tite Live, XXXIX, 8, 14, 15, 16, 18. Cf. ibid., 46; Cicéron, *pour Balbus*, 24; Servius, *In Æneid*., VIII, 187. — 4. Tite Live, XXIX, 10, 11, 14. Valère Maxime, I, III. Josèphe, *Antiquités judaïques*, XVIII, 4; Cf. XIX, 4, 5. L'usage même des immolations humaines avait été introduit au temps de la guerre contre les Gaulois. (Plutarque, *Vie de Marcellus*, 2; Pline, *Hist. nat*., XXX, 1. Cf. Inscriptions latines : Orelli, 1908 et suiv., 2340 et suiv.; Henzen, 5844 et suiv.) — 5. Cicéron, *de la Nature des Dieux*, I, 24, 28, 30, 42; *de la Divination*, II, 12, 33, 35, 57, 82; *des Réponses des aruspices*, 6; Lucrèce, I, 63 et suiv.; Salluste, *Catilina*, 52; Tite Live, I, 19; Diodore de Sicile, I, II, 2; Denys d'Halicarnasse, II, 20; VIII, 5; Valère Maxime, I, 11.

blique, il n'était pas de culte qui n'eût ses autels à Rome, et les images de ses dieux dans le Panthéon. Restaurateur des institutions politiques et sociales, Auguste avait, en vain, cherché à rétablir du même coup la religion nationale dans les âmes [1] : le paganisme romain n'était plus qu'une ruine, l'Olympe, un chaos. Il y a, disait-on, plus de dieux au ciel que d'hommes sur la terre [2].

Ainsi, par des causes diverses, mais aboutissant aux mêmes effets, le paganisme, à Rome, comme en Grèce, avait perdu depuis longtemps sa pureté, sa force, et, avec elles, toute prise sérieuse sur les esprits.

Quand une société est travaillée d'un mal profond, il vient toujours un moment où ce mal monte, pour ainsi dire, à la surface, et s'aggrave en se manifestant. Les dernières années de Néron, les sanglantes discordes qui suivirent sa chute, les fléaux sans exemple qui signalèrent le règne des premiers Flaviens, avaient plongé le monde dans l'effroi. Le désordre dont les esprits étaient atteints éclata partout, mais nulle part plus manifestement qu'à Rome. Là, comme au foyer du mal, on vit tout ce que ce travail secret du paganisme corrompu avait amassé de ténèbres dans les âmes [3]. Le trouble avait pénétré jusque dans les temples de la science et de la sagesse. Lucain chantait les effets surnaturels

1. Templorum omnium conditor ac restitutor (Tite Live, IV, 20). — 2. Pline, *Hist. nat.*, II, 7. Cf. Petrone, *Satyricon*, 17; Æl. Spartianus, *Vie d'Adrien*, 22. — 3. Tacite, *Annales*, XV, 44.

de la magie[1]. Pline le jeune racontait sérieusement des histoires de revenants[2]. C'est un songe qui avait déterminé Pline l'Ancien à écrire son livre, aujourd'hui perdu, *de la Germanie*[3]. Tacite accumulait dans ses récits les énumérations de prodiges[4]. Les lumières de la philosophie elle-même semblaient obscurcies. Les plus fermes, les plus brillants génies essayaient tour à tour toutes les doctrines, sans arriver à se fixer. Chez Sénèque, les observations de morale pratique mises à part, que d'incertitudes et d'inconséquences! Il confond Dieu avec le monde, la providence avec le destin; il admet et n'admet pas l'immortalité de l'âme; il proclame la liberté humaine et il la nie[5]. Pline l'ancien accuse franchement ses idées matérialistes. Le grave auteur des *Histoires* et des *Annales* ne peut envisager, sans être ému au plus profond de son âme, le spectacle des vicissitudes humaines, élevant Claude à l'empire comme par dérision[6], ou ramenant, sous Vespasien[7], les réformes auxquelles avaient assisté les contemporains d'Auguste. La vue du mal étouffant le bien, du vice opprimant la vertu, le déconcerte. L'amère expression d'un doute douloureux lui échappe; et telles sont ces angoisses de scepticisme attristé que les plus fervents admirateurs

1. Pharsale, VI, VII. — 2. Épîtres, VII, 27. — 3. Ibid., III, 5. — 4. Annales, I, 4; II, 71; IV, 39; XII, 57, 64; XIII, 57; XIV, 12, 32; XV, 7; Histoires, II, 50, 78; IV, 26; V, 13; XII, 43, etc. — 5. V. Crouslé, *de Senecæ naturalibus quæstionibus*, appendix, § 2. Cf. Dict. des sciences philosophiques, art. *Sénèque*, par M. Waddington-Kastus. — 6. Annales, III, 18. — 7. Ibid., III, 55. Cf. VI, 22; IV, 58.

de son génie l'ont soupçonné d'incliner au fatalisme d'Épicure[1].

Ce malaise auquel n'échappaient pas les plus hautes intelligences, précipitait la foule dans les désordres, soit d'une superstition aveugle, soit d'un brutal athéisme. On admettait toutes les croyances; on les reniait toutes. Sénèque, Perse, Josèphe, Pline, Suétone, Tacite, Juvénal, Lucien, Apulée, en témoignent à l'envi[2]. Les esprits ne sachant plus où se prendre, où se fixer, l'astrologie, la divination, la sorcellerie, toutes les formes du charlatanisme le plus raffiné ou le plus grossier se donnaient carrière. Arrivé en Italie, au temps de Vespasien, Plutarque avait vu se produire à Rome cette sorte d'explosion. De retour à Chéronée, ses fonctions de grand-prêtre non moins que son rôle de directeur lui permirent de sonder la profondeur de l'abîme. « L'ignorance où les hommes sont tombés à l'égard des Dieux, disait-il, s'est divisée en deux courants, dont l'un, faisant son lit dans les cœurs durs ainsi que sur un sol rocheux, a produit la négation des Dieux, tandis que l'autre, se répandant sur les âmes tendres comme en un terrain humide, y a fait germer la crainte exagérée des

1. Voir Amelot de la Houssaye, *Discours sur Tacite*, p. 18. Cf. *Annales*, XIV, 12; *Agricola*, 46. — 2. Sénèque, *Fragments*, dans S[t] Augustin, *de la Cité de Dieu*, VI, 10; Cf. *Épîtres*, 24, 95; Perse, *Satires*, II, 51 et suiv.; Josèphe, *Antiquités judaïques*, XVIII, 3, 4; Pline, *Hist. nat.*, II, 7; Suétone, *in Tiber.*, 36; *in Nerone*, 56; *in Domit.*, I; *in Othon*, 4, 6; Tacite, *Annales*, II, 54, 59, 85; XII, 68; Juvénal, *Sat.*, II, 149-152; VI, 511 et suiv.; Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 8; VII, 34, 39; Lucien, *Philopseudès*, 16, 34; *Alexandre*, 3, 11, 39, 42; Apulée, *Métamorphoses*, II, 39.

Dieux[1]. » Et c'est contre ces deux courants que sont dirigés ses Traités de morale religieuse. Faire rentrer dans les âmes la croyance à un Dieu à la fois bon et juste, et les ramener aux pratiques d'un culte raisonnable, ainsi peut se résumer la double tâche qu'il paraît s'être donnée.

I

La théodicée de Plutarque. — Du traité *de la Superstition* : Plutarque soupçonné d'athéisme.— Du traité *des Délais de la justice divine*; J. de Maistre, traducteur et commentateur de Plutarque. Les *Sentences* de Théognis et les *Doutes* de Proclus. — De l'immortalité de l'âme. — Le Dieu de Platon.

En abordant un sujet qui touche aux sentiments les plus délicats de la conscience humaine, on est porté tout d'abord à demander à Plutarque quelle est sa règle. Plutarque, est-il besoin de le dire? n'a pas de théodicée. Toujours fidèle à la maxime de l'Académie, il cherche à persuader, il n'affirme rien[2]. Son respect, en ce qui touche l'essence de Dieu, est même empreint d'une sorte de mysticisme. « Du sein de son enveloppe matérielle, dit-il, l'âme humaine

1. De la Superstition, I. — 2. De l'Inscription du temple de Delphes, 21 ; de la Cessation des oracles, 30, 34 ; des Délais de la justice divine, 4, 5, etc.

n'a aucun commerce véritable avec Dieu. Tout ce qu'elle peut faire par le moyen de la philosophie, c'est de le toucher légèrement, comme en songe[1]. » Toutefois, ce voile, sous lequel il enveloppe et laisse flotter sa pensée, ne l'empêche pas d'être suffisamment transparente et ferme. Il n'est pas de cause qu'il soutienne avec plus de vivacité et d'épanouissement de cœur que celle de l'existence de Dieu[2]. Avoir des idées justes sur la Divinité, disait-il, est la source la plus pure, le vrai principe du bonheur[3]. Et pour peu qu'on prenne la peine de recueillir dans ses divers Traités les éléments épars des opinions qu'il professe, on y reconnaît aisément que le Dieu qu'il adore est le Dieu de Platon.

Sa doctrine, au surplus, peut se résumer en quelques traits.

Dieu est, dit-il, c'est-à-dire qu'à lui seul appartient l'existence. Placés entre la naissance et la mort, nous n'avons que l'apparence de l'être. Dieu seul n'a ni origine ni fin. Il ne connaît pas la succession des temps. On ne peut pas dire qu'il a été, qu'il sera. Il est[4].

Dieu est immuable et hors du monde. Supposer en

1. D'Isis et d'Osiris, 78; Cf. 77; Cf. de l'Inscription du temple de Delphes, 21. Voir Vacherot, *Hist. crit. de l'École d'Alexandrie*, liv. III, t. I, introduction, p. 316. — 2. Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 20 à 24; des Notions du sens commun contre les stoïciens, 31 à 34; de l'Inscription du temple de Delphes, 17 à 20; de la Cessation des oracles, 29, etc. — 3. De laPassion des richesses, 10; de la Tranquillité de l'âme, 13; du Progrès dans la vertu, 6. Cf. De l'Exil, 5; d'Isis et d'Osiris, 1, 68, etc. — 4. De l'Inscription du temple de Delphes, 17 à 20.

lui des émanations, des changements, comme d'un feu qui tour à tour se resserre et se condense, devient terre, mer, vent, animal ou plante, et subit toutes les vicissitudes des êtres animés et inanimés, est une impiété[1].

Dieu est unique. Ce qui est par excellence, ne peut être qu'un. La pluralité implique la diversité, et la diversité la non-essence. Il n'y a donc qu'un Dieu, le même pour les barbares et pour les Grecs, pour les peuples du Nord et pour les peuples du Midi. Comme le soleil, la lune, le ciel, la terre et la mer sont communs à tous les hommes, bien que chaque nation leur donne des noms différents, ainsi la raison souveraine qui a formé l'univers est une. Les prêtres consacrés au culte dans les divers pays représentent cet être suprême sous divers symboles, les uns plus obscurs, les autres plus sensibles ; mais la pensée de tous se rapporte à un Dieu unique[2].

De quelques pages du traité d'Isis et d'Osiris, on a induit que Plutarque admettait le principe du dualisme Manichéen[3]. Mais les pages sur lesquelles repose cette conjecture ont un caractère purement historique. Plutarque cherche toutes les explications vraisemblables des mythes égyptiens. L'explication Manichéenne se présentant à son tour

1. De l'Inscription du temple de Delphes, 21; des Notions du sens commun contre les stoïciens, 48 ; des Contradictions des stoïciens, 38; Cf. A un Prince ignorant, 5. — 2. De l'Inscription du temple de Delphes, 20; d'Isis et d'Orisis, 67. Cf. De la Cessation des oracles, 29; de l'Exil, 5. — 3. D'Isis et d'Osiris, 45 à 48; V. Cudworth, *Intellectual system*, V, 43.

à son esprit, il l'expose, il l'interprète comme il fait toutes les autres; puis il passe, et en fin de compte, c'est à la doctrine de Platon qu'il s'arrête. Le dogme du *Timée* est son dogme. Au commencement, le mal régnait dans l'univers. Dieu y a introduit le bien, mais il n'a pu complétement en bannir le mal attaché à la matière; et c'est la puissance aveugle et malfaisante de la matière qui contrarie les effets de sa sagesse et de sa bonté [1].

Cause parfaite, Dieu veille à la perpétuité de l'ordre qu'il a établi. Il ne peut être indifférent à une œuvre à laquelle il a donné, avec la vie, une partie de lui-même. Il ne peut avoir tiré l'univers du néant, pour le détruire, comme un enfant qui s'amuserait à tracer sur le sable des figures qu'il effacerait aussitôt. Créateur et organisateur du monde, Dieu en est le conservateur et le père [2].

Ce monde n'est pas infini. Une matière infinie ne peut coexister à un Dieu infini. Mais rien n'empêche qu'il y ait plusieurs mondes, cinq, dix, cinquante, cent, — sur ce point, Plutarque s'écarte de Platon, pour se rapprocher des Épicuriens, — régis par une seule volonté, dépendant d'un même

1. D'Isis et d'Osiris, 48, 56. Cf. De la Création de l'âme, 5, 6, 7; du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 21, 22, 25 à 30; des Notions du sens commun contre les stoïciens, 11 à 21, 32 à 34; des Contradictions des stoïciens, 37; des Opinions des philosophes, 3; de la Manière d'entendre les poëtes, 6, 12; Vie de Paul-Émile, 34 à 36, etc. — 2. De l'Inscription du temple de Delphes, 21. Cf. Propos de table, VIII, 2; de la Face qui paraît dans la lune, 13 à 15.

maître[1]. Cette pluralité des mondes convient à la bonté et à la grandeur de Dieu[2].

Quel que soit le nombre de ces mondes, Dieu les embrasse tous dans son regard. C'est rabaisser sa toute-puissance, que de l'enchaîner, comme la reine des abeilles, à un lieu déterminé. Il n'est pas besoin qu'il se transporte là où il lui plaît d'étendre sa main. Castor et Pollux ne s'embarquent point sur chacun des vaisseaux qu'ils veulent sauver de la tempête : du haut des nues, ils les remettent dans leur route. Dieu, du haut de l'éther, préside au gouvernement des mondes, et à leurs révolutions[3].

Mais quel est le caractère de ce gouvernement et comment s'exerce-t-il ? Quel lien rattache le ciel à la terre, l'homme à Dieu? De quel œil Dieu voit-il les désordres de la superstition et les égarements de l'athéisme? Nous sommes ainsi conduits à l'examen des deux questions qui nous occupent. Et si pour recueillir les principes qui pussent nous éclairer sur la direction générale de la pensée de Plutarque, nous avons dû, comme toujours, chercher un peu partout dans ses œuvres, ici le terrain solide ne nous fait pas défaut. Le traité *de la Superstition* et celui *des Délais de la justice divine* sont au nombre des meilleurs ouvrages que l'antiquité nous ait légués.

En rassemblant les traits qui nous ont servi à marquer l'état du paganisme, nous avons fait de nombreux emprunts à Sénèque, à Perse, à Juvénal, à

1. Questions platoniques, II ; Propos de table, VIII, 2 ; de la Cessation des oracles, 23 à 26, 29, 30 ; des Opinions des philosophes, 5 ; du Destin, 9. — 2. De la Cessation des oracles, 24 à 29. — 3. Ibid., 29, 30.

Lucien. Ce qui caractérise les peintures de ces moralistes, philosophes ou poëtes, c'est que, plus ou moins, elles tournent toutes à la satire. Sénèque, comme Lucien, se raille des faiblesses dégradantes des superstitieux; c'est par le ridicule qu'il les frappe. Rien de semblable dans Plutarque. Il ne s'amuse point des travers de l'humanité; ce n'est pas la première fois que nous en faisons l'observation. Le spectacle des misères de la superstition le touche. Il souffre de voir « ces malheureux en proie à des charlatans qui les ruinent en consultations et leur font passer des journées entières, la tête couverte de fange, la face prosternée contre terre, le corps accroupi dans des attitudes honteuses, à célébrer des fêtes lugubres, à observer des sabbats, à adorer des idoles[1]; » il les plaint plus encore qu'il ne les blâme; il se fait un devoir, il a à cœur de les soulager. Et pour y mieux arriver, comme le médecin qui ne craint pas d'employer les poisons, faute de remèdes assez actifs, il a recours à une comparaison entre la superstition et l'athéisme, dans laquelle il cherche à démontrer au superstitieux qu'il est plus malheureux et plus coupable que l'athée. Ce sont là les deux parties du traité de la Superstition. Il les développe avec une hardiesse et une vigueur d'expression singulières. Il découvre, il sonde, il presse, il fait saigner la plaie qu'il veut guérir.

Que l'athéisme, dit-il, soit la plus déplorable des erreurs, qui en doute? Celui qui ne croit pas à l'exis-

1. De la Superstition, 3, 4.

tence des Dieux a, pour ainsi dire, une taie sur les yeux de l'âme. L'athée, cependant, est moins à plaindre que le superstitieux. Ceux qu'une surdité totale rend insensibles à la musique souffrent moins que ceux qui n'entendraient que des sons criards et faux. Quand Hercule devint furieux, n'eût-il pas mieux valu pour lui ne pas reconnaître ses enfants, plutôt que de traiter en ennemi ce qu'il avait de plus cher au monde? Qu'il survienne à un athée quelque épreuve sérieuse, une maladie, un échec auprès du peuple, une disgrâce de la part du chef de l'État, il accusera la fortune, ses amis, lui-même, tout le monde ; mais bientôt, reprenant courage, il se remettra au train de la vie. Qu'il arrive, au contraire, au superstitieux le moindre accident, une indisposition, une mésaventure, le voilà cloué à son siége, abîmé dans les gémissements et dans les larmes, se forgeant toute espèce de terreurs. Ses malheurs sont, pour lui, autant de traits de la vengeance divine. Laissez, dit-il au philosophe qui cherche à le consoler, laissez souffrir un maudit, objet fatal de la colère des Génies. Et se tenant hors de sa maison, planté comme un poteau, enveloppé d'un sac, la tête couverte de guenilles infectes, il confesse je ne sais quelles fautes, comme d'avoir bu ceci, mangé cela, passé par ce chemin, sans l'aveu de telle ou telle divinité. Ou bien il restera chez lui, accumulant victime sur victime, tandis que des charlatans ou des sorcières viendront suspendre à son cou des amulettes[1]. Il craint tout, la terre et le ciel, les ténèbres et la lumière, le

1. De la Superstition, 5 à 7.

bruit et le silence. Le sommeil n'est pas pour lui un temps de trêve; il y est poursuivi par des spectres qui le réveillent en sursaut[1]. La pensée de la mort, loin de le calmer, ne fait qu'accroître son effroi. Au delà du tombeau, il n'entrevoit que juges, bourreaux, fleuves enflammés, éternels supplices[2]. Les cérémonies religieuses, ces fêtes si douces, ne sont elles-mêmes pour lui qu'une source de torture. L'athée du moins rit et plaisante pendant le sacrifice. Pour le superstitieux, il prie d'une voix entrecoupée; il offre l'encens d'une main tremblante; sa pâleur ressort sous sa couronne; démentant cette belle parole de Pythagore, que nous devenons meilleurs en approchant des Dieux, il entre dans les temples, comme s'ils étaient des antres de serpents et de bêtes féroces[3].

De cette observation, Plutarque passe à la seconde partie de sa thèse. « J'admire, dit-il, qu'on considère les athées comme des impies, et qu'on ne traite pas de même les superstitieux. L'homme qui nie l'existence des dieux est-il moins coupable à l'égard de la Divinité que celui qui les croit tels que la superstition les figure? Pour moi, certes, ajoute-t-il ingénument, j'aimerais mieux qu'on dît : Plutarque n'existe point, que d'entendre dire : Plutarque est un homme sans consistance, prompt à la colère, vindicatif; si, ayant invité à souper d'autres amis, vous l'avez oublié; si, faute d'un moment de loisir, vous n'êtes pas allé lui faire visite, il est homme à vous calomnier, à vous ruiner, à vous emporter votre enfant pour le maltraiter, à lâcher sur vos terres quelque bête

1. De la superstition, 10. — 2. Id., 8. — 3. Id., 9.

élevée tout exprès, qui les ravage... » Puis il pénètre avec sagacité jusqu'au cœur du mal, il en découvre le fond. Si le superstitieux avait le choix, il serait athée. L'athée professe qu'il n'y a pas de dieux. Le superstitieux voudrait qu'il n'y en eût pas. C'est malgré lui qu'il croit à l'existence de la Divinité; c'est par faiblesse d'esprit qu'il n'ose pas la nier[1]. Poussant enfin ce raisonnement jusqu'à ses dernières conséquences : « L'athéisme n'a jamais produit la superstition, dit-il, et c'est la superstition qui a donné naissance à l'athéisme. Tandis que le spectacle de l'harmonie universelle avait fait pénétrer dans le cœur des hommes l'idée d'un Dieu sage et bon présidant à la direction du monde, ce sont les pratiques de la superstition, avec ses formules, ses contorsions, ses sortiléges, ses charmes, ses courses effrénées, ses roulements de tambour, ses purifications impures, ses pénitences répugnantes, ce sont toutes ces ridicules cérémonies qui ont donné prétexte à l'impie de dire qu'il vaut mieux croire qu'il n'y a pas de dieux, que de les croire assez insensés ou assez cruels pour se plaire à de tels hommages[2].

Telle est la substance, tel est le mouvement du traité de la Superstition. L'énergie soutenue de l'argumentation a induit la critique en erreur. Rapprochant le fond du traité de la Superstition de quelques autres textes épars dans les œuvres de notre moraliste, on a soupçonné Plutarque d'incliner secrètement à l'athéisme[3], les uns s'en applau-

1. De la Superstition, 11. — 2. Ibid., 12, 13. — 3. « Plutarchus in atheismum videtur fuisse propensior. Quippe, libro in eam rem edito, probare conatur atheismum tolerabiliorem esse superstitione. » Pierre de Molina, *De cognitione Dei*, p. 81.

dissant, comme Bayle, qui, dans ses *Pensées sur la Comète*[1], reproduit presque textuellement son premier argument, les autres, en plus grand nombre, s'en affligeant, comme le bon Amyot[2]. Vivement attaqué, Plutarque n'a pas été défendu avec moins de zèle[3]; et parmi ses défenseurs, il faut compter au premier rang, un des plus savants traducteurs du Traité, Tanneguy Le Febvre, le père de madame Dacier[4].

Ni l'attaque ne nous paraît justifiée, ni la défense nécessaire. Évidemment, dans la pensée de Plutarque, le rapprochement entre l'athéisme et la superstition est de pure forme. S'il donne l'avantage à l'athéisme sur la superstition, c'est dans le but de mettre en lumière avec plus de force les dangers de la superstition. Comment en douter, quand on voit avec quelle vigueur heureuse il caractérise l'athéisme, cette cécité de l'âme[5], par opposition à la superstition qu'il compare à une simple tache dans la vue[6]? Ce qu'il poursuit d'ailleurs dans son Traité, c'est le « superstitieux outré, » comme dit Le Febvre, c'est-

1. § 178 et 193. — 2. « Ce Traité est dangereux à lire et contient une doctrine fausse; car il est certain que la superstition est moins mauvaise et approche plus près du milieu de la vraie religion, que ne fait l'impiété et l'athéisme. » Amyot. Cf. *les Observations de Clavier*, éd. de 1819. — 3. Voir particulièrement Buddée, *Theses theologicæ de atheismo et superstitione* (1716), (traduit en français, 1740), chap. xxxii, § 21, p. 90; Reimann, *Historia atheismi* (1725), cap. XXXII, § 52, p. 225 et suiv.; de Mosheim, traduction latine du Traité de Cudworth, *Intellectual System* (1738), t. I, p. 274, 298 et suiv., 649 et suiv.; t. II, p. 235 et suiv., 405, etc. Cf. Fabricius, *Biblioth. grecq.*, t. V, p. 79, note 63. — 4. Traité de la Superstition, composé par Plutarque et traduit par M. Le Febvre, à Saumur, 1666. — 5. *Συμφορὰ μεγάλη ψυχῆς, ὥσπερ ὀμμάτων πολλῶν τὸ φανότατον καὶ κυριώτατον ἀπεσβεσμένης.* De la Superstition, 5. Cf. 2, 3, 6, 11. — 6. *ὥσπερ ὄψεως λήμην.* Du Bonheur dans la doctrine d'Epicure, 21.

à-dire celui dont l'âme ne considère en Dieu ny amour, ny bonté, ny tendresse, et n'y voit que frayeur, que terreur, que chagrin, qu'ennui. »

Il y a, en effet, une sorte de superstition confiante et douce, qui n'est qu'un tendre acquiescement de l'âme aux pratiques de la foi ; et un peu de passion, un peu d'exaltation même, ne messied pas au sentiment religieux dirigé par l'amour de Dieu ; le mysticisme n'est pas un danger vulgaire. Mais quand c'est de la crainte de Dieu que la superstition s'inspire, au lieu de se prêter au légitime essor de l'âme, elle l'abaisse, elle la dégrade. « Dieu est amour[1], dit saint Jean ; et y a-t-il un homme sur la terre qui voulût être craint par ses enfants, sans en être aimé? ajoute Fénelon, commentant les paroles de l'Apôtre. Dieu mérite, sans doute, d'être craint; mais il n'est à craindre que pour ceux qui refusent de l'aimer et de se familiariser avec lui. Les païens offraient de l'encens et des victimes à certaines divinités malfaisantes et terribles pour les apaiser. Ce n'est point là l'idée que je dois avoir de Dieu créateur[2]. » Telle n'est point non plus celle qu'en veut donner Plutarque ; et c'est précisément la crainte de ces divinités malfaisantes et terribles dont parle Fénelon, qu'il cherche à arracher du cœur de ses contemporains. Bien loin de pousser à l'anéantissement du sentiment religieux, ce qu'il se propose, au contraire, c'est de le fortifier en l'épurant. Ses principes de théodicée, que nous venons de rappeler, ne laissent

1. Épître de saint Jean, I, 4. Cf. Saint Paul à Timothée, II, 7. — 2. Lettres sur la religion.

point de doute à cet égard. Nulle part, dans aucune de ses œuvres, il ne flétrit les désordres et les misères de la superstition, sans leur opposer les satisfactions douces et pures de la vraie piété[1]. Dans ce Traité même, « à chaque fois qu'il parle contre cette frayeur esperdue que les superstitieux ont de Dieu, » remarque Le Febvre avec beaucoup de sens, « il oste du même coup tout le venin qui se pourroit rencontrer dans ses paroles, en nous élevant à l'amour de Dieu[2]. » Soutenir la piété jusqu'à la superstition, disait Pascal, c'est la détruire[3]. Telle est l'épigraphe que nous placerions volontiers en tête de la discussion de Plutarque. N'est-ce pas la pensée qu'il exprime lui-même, par une image familière, quand il appelle le sage sur « ce terrain solide et sain, situé à égale distance des marais de la superstition et des fondrières de l'athéisme[4]? »

Au reste, Plutarque a explicitement déposé de ses sentiments sur l'action providentielle de Dieu, dans le traité qui, par son importance non moins que par son objet, forme comme la contre-partie du traité de la Superstition. En effet, après avoir, pour ainsi dire, rappris aux uns, par le tableau des hontes

1. Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 21. Cf. De la Colère, 9, 14; Propos de table, IV, 5; d'Isis et d'Osiris, 75; de la Manière d'écouter les poëtes, 4, 13; de la Manière d'écouter, 12; de la Tranquillité de l'âme, 2; du Flatteur et de l'Ami, 9, 10, 22; du Vice et de la Vertu, 4; Vie de Paul-Émile, 1; de Nicias, I; de Périclès, 6; d'Aristide, 10, etc. — 2. Le Febvre, *Préface.* Voir les §§ 1, 3, 5, 6, 9, 12 du Traité. — 3. Pascal, *Pensées*, art. XIII, édit. Havet, p. 185. Cf. Cicéron, qui a dit presque dans les mêmes termes : Détruire la superstition, ce n'est pas détruire la religion (De la Divination, II, 72); Sénèque, *Épîtres*, 123. — 4. De la Superstition, 14. Cf. D'Isis et d'Osiris, 67; Vie d'Alexandre, 75.

de la superstition, à honorer la Divinité avec amour et sans vaine terreur, il fallait, tirant les autres de leur indifférence, les ramener, par le spectacle des arrêts de la toute-puissance de Dieu, au sentiment de la crainte salutaire et du respect. C'est le sujet du Dialogue *des Délais de la justice divine.*

Deux voies s'offrent au moraliste pour démontrer l'action de la justice providentielle dans la distribution des biens et des maux d'ici-bas. Il peut chercher pourquoi le malheur est si souvent le partage des bons, ou pourquoi le bonheur est si souvent le lot des méchants; pourquoi la vertu n'est pas toujours récompensée, ou pourquoi le vice n'est pas toujours puni. De ces deux points de vue, Sénèque a préféré le premier[1]. Il était plus conforme à l'esprit de la doctrine stoïcienne. Mais était-il le plus utile à considérer? A vrai dire, l'honnête homme n'est jamais tout à fait malheureux : le sentiment du bien accompli n'est pas seulement une force; c'est aussi la plus pure, la plus virile des jouissances. D'autre part, si l'on regarde au jugement de la foule, le malheur immérité la touche d'abord, mais la pitié est une émotion sur laquelle on n'aime point à rester; et la malignité, venant en aide à l'égoïsme, nous fournit bientôt, hélas! des raisons de ne pas l'entretenir longtemps : après tout, on n'est jamais malheureux que par sa faute, disent volontiers les heureux du monde. De tous les spectacles de la vie,

1. De la Superstition, 7. — 2. De la Providence, 1 : « Quæsisti a me, Lucili, quid ita, si Providentia mundus ageretur, multa bonis viris acciderent... »

au contraire, il n'en est pas qu'on aime plus à se remettre sous les yeux, pour s'en indigner, que celui du vice impuni ou récompensé. Chacun se regarde, en quelque sorte, comme frustré par la fortune du méchant, de la part de bonheur qu'il se croit due. Ajoutez que l'exemple de l'impunité du vice est pour les âmes faibles, qui sont les plus nombreuses, une tentation. Enfin, tandis que les souffrances de l'homme de bien ne sont qu'un objet d'étonnement, les succès du méchant sont un sujet de scandale, et de la terre, les imprécations remontent jusqu'au ciel : après avoir condamné la justice des hommes, on accuse celle de Dieu [1].

Plutarque nous semble donc avoir été bien inspiré en prenant la question en sens inverse de Sénèque. Mieux posée, plus accessible, plus utile, la thèse lui a fourni des arguments plus solides et plus touchants. Les beaux développements de Sénèque sur l'excellence de la loi [2], les exemples de martyre patriotique dont il les appuie [3], n'ont tout leur prix que pour le stoïcien, qu'ils affermissent dans les principes de l'école. Trop souvent, d'ailleurs, ces raisonnements et ces exemples aboutissent à des exagérations contre nature [4]. « Les idées de Plutarque, empreintes d'une rigueur et d'une sagesse remarquables, n'ont pas la plus légère couleur de secte et de localité, » dit un des derniers traducteurs du traité *des Délais de la justice divine*, J. de Maistre ; « elles appartiennent à tous les temps et à tous les hommes. »

J'ai cité Joseph de Maistre. En effet, attiré par le

1. V. Platon, *des Lois*, X. — 2. De la Providence, 5. — 3. Ibid., 2, 3. — 4. Ibid., 6.

Traité de Plutarque, Joseph de Maistre avait d'abord conçu le dessein d'en prendre seulement le cadre, se réservant de refaire le tableau. Puis, une lecture réitérée l'ayant convaincu qu'il avait affaire à une « production excellente entre toutes celles de l'antiquité, et digne des plus belles inspirations de la métaphysique chrétienne, » il résolut simplement de la traduire[1]. Malheureusement, en mettant la main à l'œuvre, les idées de remaniement lui revinrent en tête. Au lieu de se borner à rendre, dans sa langue vigoureuse, les simples et mâles beautés du texte de Plutarque, il développa, retrancha, corrigea, prenant dans son interprétation toutes les libertés du commentaire. « Ce sont des boutons que je fais éclore, dit-il, pour justifier ses développements ; je n'apporte aucune feuille, mais je les montre toutes. » Ailleurs, il se disculpe d'avoir fait disparaître la forme du dialogue, « qui le gênait en pure perte ; » enfin le début du Traité lui semblant « abrupt et sans grâce, » il a cru devoir « donner à ce bel édifice un portail qui fît une entrée naturelle. » C'est trop de licence. Plutarque n'est pas un de ces écrivains qui laissent leurs pensées en bouton. D'autre part, la forme du dialogue qu'il avait donnée à son Traité est utile au jeu du discours et concourt à la clarté. Quant à l'idée de l'entrée naturelle et au portail, que Joseph de Maistre a cru devoir ajouter à l'édifice, la pensée en est vraiment malheureuse : on dirait une lourde construction du moyen âge appliquée à un léger mo-

1. Sur les délais de la justice divine dans la punition des coupables, ouvrage de Plutarque nouvellement traduit, avec des additions et des notes, par M. le comte de Maistre. *Préface.*

nument de l'art grec. Quoi qu'il en soit de ces défauts, c'est une bonne fortune de rencontrer un tel commentateur sur un tel sujet. Entrons donc avec lui dans le fond du Traité.

Un entretien était engagé sous le portique du temple de Delphes, entre Plutarque, Timon son frère, son gendre Patrocléas, un ami nommé Olympicus et un épicurien; il roulait sur les lenteurs de la justice divine. L'épicurien avait la parole. Tout à coup, en sceptique qui ne se soucie point des objections qu'on peut lui opposer, sa phrase achevée, il tourne le dos à ses interlocuteurs et disparaît. Ceux-ci, étourdis d'un si brusque procédé, s'arrêtent court, se regardent sans mot dire; et ce n'est qu'après un moment d'intervalle qu'ils se décident à reprendre la promenade et l'entretien.

Patrocléas, qui, le premier, recouvre la parole, ne dissimule point qu'il est encore ému des arguments qu'il vient d'entendre; peu s'en faut qu'il n'y adhère. « Oui, s'écrie-t-il avec vivacité, il est certain que de toutes les dettes de la justice divine, la punition des crimes est celle dont il importerait le plus que le payement fût fait à point nommé : tout retard a le double inconvénient d'enhardir les coupables et de décourager les victimes... Aristocrate avait trahi les Messéniens et acheté, par cette trahison, un pouvoir qu'il conserva pendant vingt ans. Sa perfidie enfin découverte, il fut puni de mort. Mais qu'y gagnèrent les malheureux Messéniens qu'il avait trahis? Pour la plupart, ils n'existaient plus[1]... » — « Ajou-

1. Des Délais de la justice divine, 2.

tez, continue Olympicus, qui a peine aussi à retrouver son sang-froid, que le châtiment différé ne paraît même plus un châtiment. Quand un cheval a fait un faux pas et qu'on le corrige sur-le-champ, il comprend sa faute et se surveille; mais que la correction tarde, le fouet ne fait plus que l'irriter. Ainsi en est-il du méchant. Si la main divine le frappe au moment où il fait mal, il rentre en lui-même et tremble; mais si le coup vient à se faire attendre, il n'y voit plus qu'un accident. Mauvaise est la meule qui moud lentement[1]. » — « Dirai-je à mon tour, reprend Timon... » — « Assez! interrompt Plutarque : pourquoi ajouter un flot nouveau aux flots qui déjà nous pressent et menacent de nous engloutir? Il suffit pour le moment de deux objections; nous allons les combattre. Toutefois prenons bien garde de paraître nous immiscer aux conseils de la Providence. Il serait téméraire à un homme, qui n'aurait aucune notion de la médecine, de demander pourquoi le médecin n'a pas ordonné l'amputation plus tôt, pourquoi il a prescrit le bain demain, et non aujourd'hui. A plus forte raison, est-il dangereux pour des êtres mortels de rien affirmer sur les jugements de Dieu, sinon qu'il connaît les temps les plus propices pour appliquer les châtiments aux crimes, de même que le médecin éclairé sait distribuer les remèdes, en variant, suivant les circonstances, les doses et les moments[2]! »

A ce langage on a reconnu le sectateur de l'Académie. Mais la vivacité même de ces réserves met l'at-

1. Des Délais de la justice divine, 3. — 2. Ibid., 4.

tention en éveil et garantit la sincérité de la discussion. Nous allons en donner le résumé.

1° Si Dieu punit lentement et, pour ainsi parler, à loisir, c'est qu'il veut nous apprendre à ne jamais user de violence et à ne point châtier dans l'effervescence de la passion[1].

2° La justice humaine ne sait que punir. Les hommes s'élancent sur la trace du criminel et le poursuivent, aboyant après lui comme des chiens après une proie, jusqu'à ce qu'ils l'aient saisi : maîtres de lui, ils le frappent; cela fait, ils ont atteint leur but. Dieu, qui voit dans l'âme du coupable, estime sa faute, avant de le châtier, et lui donne, s'il n'est pas incorrigible, le temps de s'amender[2].

3° Quelquefois Dieu se sert des méchants pour exécuter les arrêts de sa justice contre les méchants. Le coupable puni, il brise l'instrument de sa vengeance[3].

4° Ce qui importe, ce n'est pas que la justice soit faite sur-le-champ, c'est qu'elle soit faite à propos. Dieu ne détruit pas la race, avant qu'elle ait produit l'heureux rejeton qui doit en sortir[4].

5° Longtemps est un mot qui n'a de sens que par rapport à l'homme. A l'égard des dieux, la durée de la vie humaine n'est rien. Qu'un coupable soit puni sur l'heure même, ou trente ans après sa faute, il n'y a pas de différence : c'est comme s'il était pendu le soir, au lieu du matin[5].

6° Enfin, comme le criminel marchant à la mort porte lui-même la croix sur laquelle il doit être attaché, de même le méchant livré à sa conscience, que

1. Des Délais de la justice divine, 5. — 2. Ibid., 6 et 7. — 3. Ibid., 7. — 4. Ibid., 8. — 5. Ibid., 9.

le remords agite, porte en lui-même l'instrument de son supplice. Quand les enfants voient sur la scène un misérable, vêtu de pourpre et d'or, le front ceint d'une couronne, ils s'extasient sur sa félicité, jusqu'à ce qu'ils le revoient frappé de verges, percé de coups ou brûlé vif dans sa royale parure. Ainsi jugent la plupart des hommes. Tant que les coupables leur apparaissent dans l'éclat de leur pouvoir, ils s'étonnent, ils s'indignent; pour eux, le châtiment ne se produit qu'au moment où la pointe du poignard les touche. Mais c'est moins là le point de départ que la fin de la punition. Le méchant est la proie du remords qui le ronge et le dévore. Aussi peut-on dire que les criminels qui semblent d'abord échapper à leur peine la subissent, non plus tardive, mais plus longue. Ils sont moins châtiés dans leur vieillesse, qu'ils ne vieillissent dans le châtiment. Tout coupable est prisonnier de la justice divine. La vie est son cachot[1]. Affaires ou fêtes, en vain il cherche à se distraire. Il est comme le condamné à mort qui s'amuserait à jouer aux dés, tandis que la corde qui doit l'étrangler serait suspendue au-dessus de sa tête. Avec la faute, en un mot, commence le châtiment. Aussi pourrait-on presque dire qu'il n'est besoin pour punir, ni de la justice divine, ni de la justice humaine; dès que le coupable a été touché par le remords, sa vie suffit à son supplice. Sa conscience le traîne douloureusement, comme le poisson, saisi par l'hameçon, qui se débat sous la main qui l'attire[2].

Patrocléas et Olympicus se rendent à ces raisonne-

1. Φρουρούμενον ἐν τῷ βίω, καθάπερ ἐν εἱρκτῇ, § 9. Cf. Pascal, *Pensées*, article IX. — 2. Des délais, etc., 9, 10, 11.

ments[1]. L'argumentation de Plutarque est, en effet, une interprétation ingénieuse et grave des lois providentielles de la vie, telles qu'elles nous apparaissent dans le développement de l'histoire des peuples et des individus. « La richesse qui vient de Jupiter, disait Théognis, demeure et prospère. Quant à celle qu'on a acquise injustement, elle peut bien, sur l'heure même, paraître apporter quelque avantage; mais elle finit par devenir un malheur, et la volonté des Dieux prévaut toujours[2]. » Tel est le thème dans sa brièveté sèche. Plutarque le développe avec une puissance, une profondeur, un éclat incomparables. Tous ses arguments portent. Son dernier mot seul nous paraît manquer d'habileté. Il combat un épicurien, et il conclut que la morale peut se passer d'une sanction divine. C'est ébranler inconsidérément la clef de voûte de l'édifice, au moment de retirer l'échafaudage. Aussi de Maistre supprime-t-il cette conclusion[3]. Mais, dans tout le reste de l'argumentation, il s'attache au texte, il le presse, il l'amplifie. Deux passages l'ont frappé entre tous : celui dans lequel Plutarque transforme les tyrans en fléaux suscités par la justice divine, et celui où il nous montre le coupable livré au remords[4]. A la traduction, de Maistre joint son commentaire; et l'énergie de l'expression révèle la main de l'auteur des soirées de Saint-Pétersbourg[5]. Mais le commentaire exposait à l'emphase : de Maistre n'y échappe pas. Plus sobre, moins tendu, Plutarque

1. Des Délais de la justice divine, 7. — 2. Théognis, *Sentences.* — 3. Voir sa traduction, 23. — 4. Des Délais de la justice divine, §, 13, 17, 20. — 5. Voir sa traduction, 15, 21.

rencontre naturellement des tours et des images qui rappellent la mâle simplicité de Pascal. Sa force consiste dans la saisissante justesse des exemples et dans la gradation des arguments.

Ainsi en jugeait une des lumières les plus pures du néoplatonisme alexandrin. Proclus, dans son dixième Doute sur la Providence[1], se demandant à son tour pourquoi la punition ne suit pas immédiatement le crime, ne fait autre chose que reproduire la teneur même de l'argumentation de Plutarque. En plus d'un passage on croirait lire, dans le latin barbare qui nous a conservé sa dissertation, la traduction textuelle du traité des *Délais de la justice divine*. C'est avec plus de précision dans le détail, mais aussi avec plus d'aridité, le même enchaînement de raisons, ce sont les mêmes images, les mêmes traits.

De Théognis à Proclus, nul parmi les maîtres de la philosophie ancienne, même parmi les plus illustres, on l'a dit avec autorité[2], n'a poussé plus à fond que Plutarque l'observation des phénomènes psychologiques du remords. Nous avons cité les traits énergiques sous lesquels il en peint les effets. C'est avec la même force de pénétration qu'il en décrit la marche envahissante et le progrès fatal. « Rien ne manque à ce tableau des phases diverses que traverse la conscience du scélérat, — nous ne pouvons mieux faire ici qu'emprunter l'analyse de M. Ch. Lévêque, — sous l'empire d'une loi inévitable et d'une justice infail-

1. Proclus, édit. de M. Cousin. Cf. Vacherot, *Hist. critique de l'École d'Alexandrie*, t. II, IIe partie, liv. III, p. 264 et suiv. — 2. M. Ch. Lévêque, mémoire cité.

lible. La première phase est celle de l'exaltation fiévreuse. La pétulance et l'audace du crime se conservent dans leur force et dans leur activité jusqu'à la consommation du forfait. Dès que la victime a succombé, aussitôt la réaction s'opère. Alors sa passion amortie, comme un vent qui tombe peu à peu, se dissipe insensiblement, et l'âme reste en proie aux terreurs de la vengeance divine. Ces terreurs ne sont d'abord que des troubles intérieurs, des craintes, l'appréhension du supplice ; mais elles deviennent de plus en plus violentes : ce sont des rêves effrayants. Bientôt aux visions du songe succèdent les hallucinations de la veille. En plein jour, on voit des spectres et l'on entend des voix accusatrices. Bessus avait tué son père, et ce parricide resta longtemps ignoré. Un jour enfin qu'il était allé souper chez un de ses amis, il abattit de sa pique un nid d'hirondelles et tua les petits. Tous les convives s'exclamèrent. « Ne les entendez-vous pas, dit-il, crier depuis longtemps contre moi, et m'accuser d'avoir tué mon père ? » Même chez les modernes, chez les poëtes, sans excepter Shakspeare, cette sorte de vertige, de folie qui suit toujours, comme elle précède le plus souvent les crimes, a-t-elle été analysée avec une science psychologique plus profonde et plus sûre ? Quel cri que celui du criminel trahissant son crime et se désignant lui-même au châtiment !

Cependant Timon tenait en réserve, on se le rappelle, une troisième objection. Il la produit. « Le reproche qu'Euripide ose faire ouvertement aux dieux de faire retomber sur les enfants le châtiment des fautes de leurs pères, je le leur fais aussi à part

moi, » dit-il. « En effet, c'est une injustice à tous égards ; injustice, s'ils punissent deux fois une même faute ; injustice, si, après avoir épargné un coupable, ils frappent un innocent. Ainsi est-il juste qu'Apollon inonde aujourd'hui le pays des Phénéates, sous le prétexte qu'Hercule enleva, il y a plus de mille ans, le trépied du temple de Delphes, pour le transporter à Phénée? Est-il juste.... » Et il cite plusieurs autres exemples[1].

Plutarque l'arrête en souriant ; de tels exemples ne sont pas sérieux. Timon défend ses exemples. « N'y en eût-il qu'un seul, l'objection demeurerait dans toute sa force. » « Peut-être, réplique Plutarque : dans une fièvre ardente, c'est soulager d'autant le malade, que de diminuer le nombre de ses couvertures[2]. » Mais il reconnaît que la question est devenue plus délicate. Ce n'est plus seulement la justice de Dieu qui est mise en cause par Timon, c'est sa bonté. Il ne s'agit plus de montrer comment Dieu est toujours assez sévère, mais comment il ne l'est jamais trop. Après avoir expliqué son apparente indulgence, il faut justifier ses rigueurs. Plutarque sent la gravité de l'objection ; elle le trouble ; et il ne se décide à en aborder l'examen qu'après avoir modestement renouvelé ses protestations de s'attacher à la vraisemblance, comme au fil conducteur qui peut seul le guider[3].

Toute cette scène, très-rapide d'ailleurs, n'eût-elle d'autre mérite que de reposer l'attention, serait, par là même, agréable ; elle fait mieux : elle la re-

1. Des Délais de la justice divine, 12. — 2. Ibid., 13. — 3. Ibid., 14.

nouvelle, elle l'excite; et l'on regrette, en vérité, que de Maistre en ait, sans raison, enlevé le bénéfice à sa traduction. La transition par laquelle il y supplée est gauche et obscure[1].

Son parti pris de raisonner, Plutarque entre vivement en matière.

Rappelez-vous, répond-il à Timon, la fête que nous avons vu célébrer, il y a peu de jours, et cette part de mets qu'on a réservée aux descendants de Pindare, pour lui faire honneur, ainsi que le héraut l'a proclamé à haute voix : combien ce spectacle vous parut noble et touchant! Or, si vous admettez qu'il soit juste d'étendre jusqu'aux dernières générations d'une famille la récompense méritée par la vertu de ses ancêtres, pourquoi le serait-il moins de prolonger la punition du crime? Se féliciter que les descendants de Cimon continuent à être honorés à Athènes, et s'indigner que ceux de Lacharès en soient à jamais bannis, c'est le fait de l'inconséquence ou de la mauvaise foi[2].

Il en est, d'ailleurs, des maladies morales comme des maladies physiques; elles se transmettent par héritage. Le bien et le mal passent de l'âme à l'âme, comme du corps au corps; et le mal se perpétuant dans une famille, il est naturel que le châtiment se perpétue avec lui[3].

Une famille est semblable à une cité. Tous les membres en sont solidaires. Comme la cité, c'est une même chose continuée, un tout semblable à un

1. V. sa traduction, 24 et 25. — 2. Des Délais del justice divine, 13. — 3. Ibid., 14, 15.

être animé qui est toujours le même et dont l'âge ne saurait altérer l'identité. Tant que l'identité de la cité ou de la famille subsiste, quoi de plus juste que le mérite et le blâme, la récompense et la punition, lui soient attribués pour ses grandeurs et pour ses faiblesses passées[1]?

Le coupable, au surplus, est atteint par la peine infligée à sa race. Est-il, en effet, un supplice plus douloureux que celui d'assister au châtiment de ses descendants, punis des fautes qu'on a soi-même commises? Représentez-vous l'âme d'un criminel voyant, après sa mort, non pas ses statues détruites ou ses honneurs abolis, mais ses amis, ses parents, ses enfants, plongés à cause de lui dans les tourments les plus affreux[2]!

Enfin, pour les descendants eux-mêmes, le châtiment qu'ils souffrent sans l'avoir mérité, est un avertissement salutaire. Bion prétend qu'un dieu qui punirait les enfants pour les fautes de leurs aïeux, serait plus ridicule qu'un médecin qui administrerait un remède au petit-fils pour guérir le grand-père. Bion se laisse abuser par un raisonnement spécieux. Jamais homme, sans doute, ne fut soulagé d'une ophthalmie pour avoir vu appliquer un emplâtre à son voisin. Mais autre chose est un traitement qui ne guérit que celui qui s'y soumet; autre chose, un châtiment qui profite à tous ceux qui le voient subir. D'ailleurs la comparaison de Bion prouve justement ce qu'il cherche à nier. N'arrive-t-il pas tous les jours qu'un médecin assujettisse un

1. Des Délais de la justice divine, 16, 21. — 2. Ibid., 18.

jeune homme à un traitement pénible, pour le préserver d'un mal héréditaire? On ne le traite pas, parce qu'il est malade, mais de peur qu'il ne le devienne. Or il serait raisonnable de médicamenter un corps, uniquement parce qu'il provient d'un autre corps qui était vicié; et lorsqu'il s'agit d'une âme qui contient un mauvais germe, il faudrait attendre que le malade, devenu incurable, découvrît à tous les yeux le fruit honteux mûri, comme dit Pindare! Pour l'homme, sans doute, il est difficile de connaître l'âme de l'homme avant qu'elle se révèle. Personne, toutefois, n'est assez simple pour croire que le scorpion ne reçoit son dard de la nature qu'à l'instant où il pique; ainsi le méchant porte en lui le principe de sa méchanceté. Dieu, donc, qui connaît le fond des âmes, applique à chacun par anticipation le régime qui lui convient; il n'attend pas que l'épileptique ait un accès, pour entreprendre de le guérir [1].

Cette seconde argumentation, soutenue d'une grande variété d'exemples, a, comme la première, emporté, chemin faisant, l'assentiment des interlocuteurs de Plutarque [2]. Ai-je besoin d'ajouter que de Maistre n'y contredit point ? Sauf quelques transitions qu'il ajoute [3], et deux ou trois passages qu'il renforce de l'autorité de Platon, il se borne à traduire. Ce fonds d'idées est le sien [4]. Nous ne saurions, pour nous, complétement y souscrire. Ce système de l'hérédité des peines nous paraît inconciliable avec les progrès de la morale. Certes, nous aimons à voir les grands

1. Des Délais de la justice divine, 19 à 21. — 2. Ibid., 17, 19. — 3. Voir les §§ 29 et 31 de la traduction. — 4. Voir les notes 18 et 20.

noms honorés dans la personne de ceux qui en ont reçu la noble succession; les grands noms sont le commun patrimoine de gloire d'une nation. Mais s'il ne nous déplaît point qu'on fasse aux descendants de Pindare leur part privilégiée, si nous nous inclinons volontiers devant les fils de Cimon, nous nous refusons à faire peser sur la postérité de Lacharès le poids d'un éternel héritage d'infamie. Nos meilleurs instincts répugnent à cette iniquité. Le principe en est effacé de nos lois. Le préjugé seul semble la soutenir encore dans les mœurs. Mais il n'est pas de préjugé qui résiste longtemps au progrès de la conscience publique mieux éclairée. Nous nous séparons donc de Plutarque, sur ce point de sa thèse. Cette réserve faite, nous n'avons qu'à nous associer à l'admiration de Joseph de Maistre. L'argument de la solidarité des familles et des cités, renouvelé d'Aristote et de Platon, est développé avec force; Proclus se l'est approprié dans son neuvième Doute, où il reprend l'objection de Timon[1], comme il a repris, dans le dixième, celle de Patrocléas. D'autre part, l'idée de Dieu, frappant les hommes pour les avertir et leur appliquant un traitement préventif qui les sauve, est d'une élévation supérieure. Quel tableau plus saisissant enfin que celui des coupables, témoins du châtiment de leurs descendants punis pour leurs propres fautes[2]! Penser à la souffrance de ceux auxquels on voudrait épargner toute souffrance, est-il rien de plus poignant? Qu'est-ce donc de les voir souffrir et de s'en

1. Cf. Vacherot (ouv. et passag. cités), et le jugement qu'il porte sur cette « remarquable » argumentation. — 2. Cf. Aristote, *Morale à Nicomaque*, I, 7, § 16; 9, § 6.

savoir la cause? Vivement ému de cette forme de châtiment, Plutarque y revient, à la fin de sa discussion; et dans le morceau célèbre de la vision de Thespesius, où le mélange d'un touchant spiritualisme et d'un matérialisme grossier produit les plus étranges effets, il nous fait assister au spectacle des coupables, écorchés, mis à nu, contraints de tourner au dehors l'intérieur de leur âme, comme ce poisson de la fable, qui détournait son estomac pour se débarrasser de l'hameçon, plongés dans des étangs bouillants ou plus froids que la glace, un moment relâchés, puis ressaisis pour de nouvelles tortures, par les Génies qui président à leur supplice[1].

Toutefois, ce n'est pas vers ces idées de châtiment qu'inclinait naturellement la douce et riante imagination de Plutarque. S'il aime à suivre la destinée de l'homme au delà de la terre, c'est surtout pour lui en montrer l'accomplissement dans la réalisation du bonheur qu'il rêve ici-bas. Aussi ne serais-je pas éloigné de croire que le dialogue sur l'*Immortalité de l'âme*, dont nous ne possédons qu'un fragment, fût une suite à l'entretien sur les Délais de la justice divine. Ce sont les mêmes personnages qui conduisent la discussion; et comme par une opposition calculée, tandis que le terrifiant tableau des peines du méchant était la conclusion du traité des Délais de la justice divine, ce sont ici les jouissances du juste dont Timon nous trace, en terminant, une description qui rappelle les pages les plus suaves des Champs-Élysées de Fénelon[2].

1. Des Délais de la justice divine, 22. — 2. Après la destruction du

Il n'est pas impossible, d'ailleurs, de suppléer aux arguments qui devaient préparer cette description. Bien qu'il repousse formellement la pensée de l'immortalité des corps[1], Plutarque paraît parfois confondre l'identité du corps avec l'identité de l'âme[2]; parfois aussi, l'immortalité à terme des Stoïciens semble lui suffire[3]. Au fond, sur ce point comme sur tous les autres, sa religion est celle de Platon. L'amour de l'infini et de la perfection, le goût de la félicité, de la vérité, de la justice absolues, innés dans le cœur de l'homme et incomplétement satisfaits sur la terre, lui semblent témoigner de la nécessité d'une seconde existence[4]; il y trouve comme une promesse de Dieu[5]. Les preuves dussent-elles lui manquer, l'immortalité de l'âme est un espoir dont il ne laisserait pas de charmer sa pensée. « Malheureux, s'écrie-t-il en s'adressant aux Épicuriens, celui qui se ferme les portes d'une autre vie! il est comme le passager qui, battu par la tempête, dirait à ses compagnons de voyage : nous n'avons ni pilote pour nous conduire, ni étoile pour nous guider; mais qu'importe? nous serons bientôt brisés contre les écueils et engloutis dans l'abîme[6]. »

Quel que fût le lien du traité sur l'Immortalité de

mauvais principe, dit un des interlocuteurs du dialogue d'Isis et d'Osiris (§ 44), les hommes n'auront plus besoin de nourriture; ils ne donneront plus d'ombre.

1. Vie de Romulus, 28. — 2. De l'Inscription du temple de Delphes, 18. — 3. Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 31. — 4. Ibid., 26 et suiv.; de l'Exil, 17; Consol. à Apollonius, 36; d'Isis et d'Osiris, 1. — 5. Des Délais de la justice divine, 17. — 6. Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 23. Cf. 28, 29.

l'âme avec celui des Délais de la justice divine, la doctrine que Plutarque y défendait, achève de mettre ses idées en lumière. Plutarque s'était proposé de faire rentrer dans la conscience de ses contemporains, entraînés vers l'athéisme et la superstition, la croyance au Dieu de Platon, au dieu juste et bon du *Timée*. L'entreprise n'était pas, à ce qu'il semble, au-dessus de ses forces. Adversaire décidé, et de ceux qui niaient Dieu et de ceux qui le dénaturaient, c'est avec une remarquable solidité d'arguments et une vigueur éloquente qu'il soutient la cause d'une Providence rémunératrice et vengeresse, punissant tôt ou tard le coupable, récompensant assurément le juste, commandant le respect et digne d'amour. Que ces idées ne fussent point nouvelles, il n'importe. Les idées ne valent pas seulement par la part de vérité qu'elles représentent; elles valent aussi par le tour qu'on leur donne. Ni la superstition n'a trouvé dans l'antiquité un adversaire plus sensé que Plutarque, ni la justice divine, un défenseur plus chaleureux.

Mais le Dieu de Platon rétabli dans les âmes, quel était le culte qu'il convenait de lui rendre? dans quelle mesure fallait-il admettre la réalité de son action sur le monde, par la divination, les oracles et les autres intermédiaires que les traditions du paganisme avaient consacrés? C'est ce que nous avons maintenant à étudier.

II

Plutarque philosophe et ministre d'Apollon; difficultés de son rôle. — La philosophie et la religion nationale. — Les Épicuriens et les Stoïciens; comment Plutarque les combat. — Dans quels sentiments il cherche ses appuis. — Sa doctrine théologique : les Génies, leur nature, leur rôle, leur action : 1° sur les pratiques du culte; 2° sur les oracles. — De la crédulité de Plutarque. — Conclusion.

En étudiant dans Plutarque la question des pratiques religieuses, on a cherché à mettre le philosophe en contradiction avec lui-même. C'est une tâche toujours facile à l'égard d'un écrivain qui s'est complu dans la polémique; et le tour d'esprit du moraliste de Chéronée lui rend l'application de cette forme de critique particulièrement aisée. Il apporte tant de bonne foi dans toutes les thèses qu'il expose, tel est le naturel avec lequel il s'éprend de toutes les causes qu'il plaide, qu'on peut toujours trouver le moyen de lui opposer ses propres opinions. Mais Plutarque n'est pas dupe de ses entraînements. En même temps qu'une âme sincère, c'est un esprit délié, nullement enclin à la chimère, toujours préoccupé des applications pratiques, et tenant compte en toute chose du temps dans lequel il vit, des esprits auxquels il s'adresse. Tel nous l'avons vu dans ses conseils de morale politique, tel il nous apparaît dans ses prescriptions de morale religieuse. Il y a donc un intérêt sérieux et digne à saisir, sur ce sujet comme sur les autres, sa pensée

dans la mesure exacte, à montrer le serviteur du dieu de Delphes à côté du philosophe, à marquer le point où les deux hommes se distinguent, celui où ils se confondent ; à examiner enfin dans quels sentiments il cherche ses appuis, et par quelles interprétations il justifie les institutions dont il voulait relever le caractère.

Les idées générales de Plutarque font assez pressentir sur quel terrain il se place tout d'abord. La philosophie ancienne, en combattant le polythéisme, n'avait jamais cherché à le détruire. Elle en discutait l'esprit; mais elle en respectait les formes[1]. La légende racontait que Pythagore avait vu, dans les enfers, Homère et Hésiode punis de leurs blasphèmes envers les Dieux[2]. En réalité, l'exil de Protagoras et de Diagoras, la mort de Socrate, avaient, de bonne heure, rendu circonspects les novateurs les plus hardis[3]. En creusant un abîme entre le ciel et la terre, Épicure laissait subsister le culte des habitants du ciel comme un hommage dû à des êtres supérieurs, et ses disciples ne manquaient pas de se couvrir des ouvrages qu'il avait composés sur la

1. Varron, dans saint Augustin, *Cité de Dieu*, IV, 27, 31. Cicéron cité par Lactance, *Inst. div.*, II, 3. « Non sunt ista vulgo disputanda, ne susceptas publice religiones disputatio talis extinguat. » Cf. id., *de la Divination*, II, 12. — 2. Diogène Laerce, VIII, 1, 19. — 3. Id.. II, 101, 116; V, 5, 6, 37, 38; VIII, 1, 19; Athénée, XIII, 92; XV, 52; Élien, *Hist. var.*, II, 23, 81; III, 36; Diod., *Hist.*, XIII, 6; XIV, 37; Josèphe, *contre Appion*, II, 37; Plutarque, *Vie de Périclès*, 32; *des Opinions des philosophes*, I, 7. Cf. Maury, *Histoire des religions*, etc., t. III, p. 402 et suiv. — Aristote avait dû fuir, pour épargner à la philosophie une condamnation nouvelle. Aristoteles, ne damnaretur, fugit. Sénèque, *du Loisir du Sage*, 32. Cf. *Quest. nat.*, VII, 30.

piété[1]. Les Stoïciens ne se défendaient pas moins de toute intention de porter le trouble dans l'Olympe[2]. Nul, aussi bien, parmi les philosophes, n'avait jamais fait difficulté de se conformer aux pratiques du culte. Socrate honorait publiquement les dieux d'Athènes[3]; il n'était pas de statuette, disait-on, devant laquelle ne s'inclinassent certains Épicuriens[4]; les Stoïciens offraient des sacrifices sur tous les autels[5].

Ce respect est la règle de Plutarque. Il s'y tient, il veut qu'on s'y tienne. A ses yeux, les pratiques du culte sont sacrées; il défend qu'on les viole, il défend même qu'on les discute. Sa maxime est celle d'Hérodote : là-dessus, bouche close[6]. S'il se laisse entraîner à examiner les mythes étrangers, c'est pour absorber les religions que ces mythes représentent dans le sein de la religion grecque. C'est ainsi que nous l'avons vu rattacher les Typhons aux Titans, Isis à Proserpine, Osiris à Bacchus, les Lévites aux prêtres de Lysius, les fêtes du Sabbat aux usages des Sabbes, non pour chercher la parenté philosophique des cultes de l'Égypte et de la Judée avec les cultes de la Grèce, mais pour en rapporter à la Grèce la commune origine[7]. Quant à la discussion sur les cultes

1. Cicéron, *de la Nature des Dieux*, I, 41, 44. — 2. Id., ibid., II, 23; III, 16. — 3. Xénophon, *Mém.*, IV. 3, § 15; I, 3, § 1 à 3; Cf. Apulée, *des Dogmes de Platon*, 16. — 4. Cicéron, *de la Nature des Dieux*, I, 31. — 5. Plutarque, *des Contradictions des stoïciens*, 6. Pyrrhon avait rempli les fonctions de grand prêtre à Élis, sa patrie. — 6. De la Cessation des oracles, 14; Propos de table, II, 3; de l'Exil, 17; Vie de Paul-Émile, 3; Parallèle de Crassus et de Nicias, 5; Vie de Camille, 6; de Coriolan, 32; de Numa, 4. — 7. D'Isis et d'Osiris, 25, 27 à 29. Propos de table, IV, 6; de la Malignité d'Hérodote, II, 13, 14. Cf. Vacherot, ouvrage cité, tome I, Introduction, liv. III, p. 315 à 117; tome II, 2e partie, liv. II, p. 104.

mêmes de la Grèce, il ne l'accepte pas. Malgré le voile dont s'enveloppaient les Stoïciens et les Épicuriens, l'esprit de leurs doctrines s'était répandu dans la foule. Plutarque ne compose pas avec leurs explications, il les repousse. Les rois sont des rois, dit-il aux Épicuriens, condamnant d'un mot leur système d'interprétation historique[1]; nous connaissons tous Sésostris, Cyrus, Alexandre. Si, enflés d'un vain orgueil, certains rois ont usurpé le titre de Dieu et se sont fait ériger des temples, à peine morts, qui ne le sait? leurs autels ont été renversés, leur culte est tombé dans l'oubli. Est-il bienséant, d'ailleurs, d'attribuer aux Dieux des crimes qu'on rougirait de trouver dans sa famille[2]? « Je n'ignore pas, écrivait Denys d'Halycarnasse, que plusieurs philosophes expliquent par l'allégorie la plupart des fables impures; mais cette philosophie n'est que celle du petit nombre : la foule prend toujours les fables dans le sens le plus infime; et alors, ou elle méprise les Dieux, dont la conduite a été si dépravée, ou bien elle arrive à ne pas reculer devant les actions les plus coupables, sous le prétexte que les Dieux ne s'en abstiennent pas. » C'est le sentiment profond de ce danger qui émeut Plutarque : qu'attendre de tels exemples pour les sociétés humaines? — Eh quoi! dit-il d'autre part aux Stoïciens, protestant

1. Contre Colotès, 31. Cf. Des Oracles en vers, 18. Sur Evehmère et le système des épicuriens, V. Cicéron, *De la Nat. des Dieux*, I, 42; Polybe, XXXIII, 12, XXIV, 5; Diodore, V, 40; Pline, *Hist. nat.*, II, 7 : Saint Augustin, *Cité de Dieu*, VII, 18, 26. — 2. Denys d'Halicarnasse, *Antiq. romain.*, II, 69.

contre leur système d'interprétation allégorique[1] : identifier les Dieux avec les vents, les rivières, les semences, les saisons, Bacchus avec le vin et Vulcain avec le feu, Proserpine avec l'air et Cérès avec les moissons, est-ce autre chose que confondre les voiles, les cordages et les ancres d'un navire avec le pilote, les fils et la trame d'une toile avec le tisserand, les émulsions et les boissons purgatives avec le médecin? Comment regarder comme des Dieux des choses privées de sens, et incessamment détruites par l'usage que les hommes en font pour leurs besoins[1]? — Épicuriens et Stoïciens, il les confond dans les mêmes invectives. C'est vous, s'écrie-t-il, qui, dépouillant les noms des Dieux des titres qui y sont joints, avez du même coup aboli les cérémonies, les mystères, les fêtes! Et à qui voulez-vous que nous fassions les offrandes pour une heureuse culture? comment célébrerons-nous les Phosphories, les Bacchanales, dès le moment que vous supprimez les bacchantes, les prêtres qui portent les torches, ceux qui président aux sacrifices pour les travaux de la terre? Pourquoi attaquer ce qui est universellement établi, et travailler à détruire les opinions que chaque peuple a reçues de ses ancêtres sur la nature des Dieux? Vous voulez vous rendre compte de toutes les croyances; vous cherchez des motifs, des preuves... Ah! prenez garde : vous remuez ce qui ne doit pas être touché[2]. Si vous portez

1. D'Isis et d'Orisis, 23, 24. Sur le système des stoïciens, voir Cicéron, *De la Nature des Dieux*, II, 23 à 25, 60, 62 à 64; III, 16. — 2. D'Isis et d'Osiris, 40. — 2. Μεγάλου μοι δοκεῖς ἅπτεσθαι... μᾶλλον δὲ ὅλως, τὰ ἀκίνητα κινεῖν. *De l'amour*, 13.

la main sur chaque autel, rien n'échappera à l'impiété. C'est la base de la société que vous ébranlez.

Mais comment préserver la religion nationale de ces atteintes? Comment rendre à la croyance religieuse la base qui lui manquait?

C'est dans le sentiment du patriotisme que Plutarque cherche son principal appui.

La religion fut, pour ainsi dire, le dernier asile du patriotisme dans la société païenne. Ce n'est point au moment où les barbares entrèrent à Rome, c'est du jour où la foi chrétienne s'assit, avec Constantin, sur le trône des Césars, que fut consommée la ruine de l'empire romain. Les barbares brisèrent le moule du monde antique; le christianisme seul en changea l'âme. Si, au premier siècle de l'ère chrétienne, le paganisme avait perdu l'éclat et la pureté de son prestige, il conservait encore, dans la forme, l'autorité qu'il tenait d'une longue possession. L'immixtion des cultes de tous les pays en avait corrompu et brouillé les usages; elle ne les avait pas détruits. Les temples et les sanctuaires s'étaient multipliés dans les villes, les divinités s'étaient accumulées dans les temples, sans qu'aucun autel étranger eût nulle part remplacé un autel ancien. Moins on refusait à l'esprit nouveau, plus on se tenait aux règles du vieux paganisme[1]. Les cérémonies de la religion traditionnelle étaient célébrées suivant les rites; on chantait, aux jours de fête, des vers qu'on ne compre-

1. Plutarque, *Préceptes du mariage*, I; *Consolation à sa femme*, 10. Cf. 4; *contre Colotès*, 22, 31.

nait plus[1]. Le monde païen, sentant confusément le sol trembler sous ses pas, s'attachait à ce qu'il regardait comme le fondement de sa grandeur et la garantie de sa perpétuité. Lisez dans les *Histoires* de Tacite la description de l'inauguration du Capitole brûlé sous Vespasien. Avec quelle piété fière le grave patricien s'incline devant ces divinités dégradées par la superstition! Il semble que le souffle de son patriotisme, en passant sur ces ruines, les purifie; le génie religieux de la vieille Rome revit tout entier dans cet imposant tableau[2]. Noble illusion de l'orgueil national, les destinées de Rome sont fixées par l'éloquence de l'historien, comme par l'imagination du poëte, à « ce roc immobile. » Le temple de Delphes est, pour Plutarque, ce qu'était pour Tacite le Capitole. Et Plutarque ne se borne pas, comme l'historien latin, à célébrer, avec majesté, les traditions du culte national. Époux, père, citoyen, il les observe. Ce sont les femmes qui, d'ordinaire, ouvrent la porte du foyer domestique aux superstitions étrangères[3]. Comme lui, Timoxène honore les dieux de son pays. Ils sont initiés aux mêmes mystères, ils sacrifient sur les mêmes autels; ils élèvent ensemble leurs enfants dans l'observation des rites béotiens[4]. Plutarque est lui-même enfin le ministre du dieu de Delphes, l'interprète de ses mystères, le gardien de son culte. «La foi que nos pères nous ont transmise depuis

1. Quintilien, *Institut. orat.*, I, 6. Cf. Cicéron, *des Lois*, II, 13. — 2. Tacite, *Histoires*, IV, 53. Cf. *Annales*, XI, 15; Valère Maxime, I; Pline, *Lettres*, X, 97. Tite Live, *Préface*; Horace, *Odes*, III, 6; Varron, dans saint Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 2. — 3. Préceptes de mariage, 19. — 4. Consolation à sa femme, 10; Dialogue de l'Amour, 2; Consolation à sa femme, 11.

tant de siècles, est notre patrimoine, disait-il; son ancienneté est la preuve de sa divinité; notre devoir est de la conserver à nos descendants sans mélange ni souillure[1]. »

A cette pensée patriotique, Plutarque aurait voulu rattacher un autre sentiment. Lorsque Pline le Jeune nous raconte qu'il a été élevé à l'augurat, la joie qu'il laisse éclater est toute politique. S'il relève, dans ses domaines, un temple consacré à Cérès, c'est afin qu'on en parle et qu'on célèbre son zèle pour la religion nationale[2]. Les jouissances que procure à Plutarque la pratique de son ministère, sont d'une sincérité touchante. Il aime à se représenter lui-même, guidant les pèlerins dans l'enceinte sacrée du temple d'Apollon, montrant les trophées, les lampes, les vases, les statues accumulées dans les chapelles par la piété des dévots, expliquant les emblèmes et les inscriptions. Il prend plaisir à voir fumer l'encens, à diriger les chœurs aux robes blanches, à encourager les jeux sacrés, à distribuer les couronnes. Les visites qu'il reçoit, les discours qu'il tient sous les portiques de marbre du sanctuaire de Delphes, à l'ombre des grands rochers, ou sous les bosquets de myrte, enchantent son imagination, enivrent son cœur. Les pieux souvenirs qui débordent de sa mémoire reconstituent, dans sa pensée, tout l'appareil des solennités antiques. S'il y a dans le sacerdoce des devoirs pénibles, il en est, disait-il, de si ai-

1. Dialogue de l'amour, 13, 14; Des oracles en vers, 18; Des Notions du sens commun contre les stoïciens, 31; d'Isis et d'Osiris, 23; De la face qui paraît dans la lune, 1; De la superstition, 2. — 2. Épitres, IV, 8; IX, 39.

mables[1]! Le charme qu'il trouvait à les remplir avait fini par y intéresser sa vie. « L'administration du temple du dieu de Delphes était devenue la compagne inséparable et nécessaire de sa vieillesse[2]; » la mort seule dut l'en détacher.

C'est ce charme qu'il s'efforce de faire partager autour de lui. Il est utile de croire, disaient jadis les politiques; il est si doux de croire, répète incessamment le grand prêtre d'Apollon[3]. Et il exalte la sérénité des fêtes religieuses, comme un avant-goût de la félicité suprême; il se plaît à faire voir l'image souriante de la divinité planant par-dessus les statues, aux pieds desquelles s'entassent les parfums et les guirlandes; il montre la Divinité elle-même descendant au milieu des fidèles pour prendre place au banquet[4]. « Pour l'impie, dit-il, la cérémonie la plus auguste est une pompe dénuée de sens, la prière une vaine formule, le sacrificateur, un cuisinier qui égorge un animal sans défense; mais pour celui qu'une pensée religieuse conduit dans les temples, et qui assiste avec recueillement à la célébration des mystères, il n'est pas de spectacle plus touchant, et qui bannisse plus infailliblement toutes les tristesses, tous les découragements, tous les ennuis. » La piété était un instrument de politique usé; il en fait le plus sûr et le plus séduisant des moyens de bonheur.

1. Quelle part le vieillard doit prendre aux affaires de l'État, 6. — 2. Cicéron, *Des Lois*, II, 7 et suiv.; Diodore, I, 2, Cf. Virgile, *Géorgiques*, II, 490. — 3. Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 21 à 23, 26, 28 à 30; De la Superstition, 9. — 4. Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 21.

Toutefois le patriotisme ne suffisait pas à expliquer les pratiques du culte, et ce bonheur que Plutarque exaltait, il fallait le faire accepter à la raison; il fallait, interprétant les croyances du paganisme, justifier les hommages rendus à tant de divinités ennemies ou bienfaisantes, ainsi que la confiance accordée à leurs organes, sans se mettre en désaccord avec l'idée d'une Divinité unique et providentielle. Tels étaient les termes du problème. Plutarque ne s'y dérobe point; et toujours fidèle à ce sens pratique qui est sa lumière propre, c'est dans l'étude de la société qui lui avait révélé la gravité du mal, qu'il en cherche le remède.

Nous avons vu que, dans le désorientement produit par la corruption des pratiques religieuses, la société païenne se rejetait vers tout ce qui pouvait offrir une prise à l'imagination, un aliment au cœur[1]. De là, le crédit des cultes mystérieux et le succès des thaumaturges[2]. On se convertissait à tout, de fatigue, dit énergiquement Plutarque[3]. La foi au merveilleux n'est pas seulement le premier essor des sociétés naissantes; elle est aussi parfois le dernier refuge des sociétés vieillies.

Or, après avoir passé par diverses phases, le merveilleux païen s'était, au premier siècle de l'ère chrétienne, particulièrement fixé, et, pour ainsi dire, personnifié dans les Génies.

De tout temps, les Génies avaient occupé une place

1. Tacite, *Annales*, XIII, 32. — 2. Plutarque, *Consolation à sa femme*, 10; des *Délais de la justice divine*, 22; Cf. Heuzey, *Mission de Macédoine*, p. 128; *Revue archéologique*, août 1864, p. 182. — 3. Plutarque, *De la Cessation des oracles*, 45.

considérable dans les conceptions cosmogoniques des poëtes et des philosophes de la Grèce. Homère, Hésiode, Pindare, Pythagore, Platon, Xénocrate, Chrysippe, en avaient à l'envi poétisé l'existence et l'action[1]. Les Génies formaient, pour ainsi dire, dans leurs œuvres, la chaîne d'or qui relie la terre au ciel. Au temps de Plutarque, ces rêves et ces hypothèses avaient revêtu, dans les esprits, une forme réelle, un corps.

Sous le règne de Tibère, raconte-t-il[2], un vaisseau égyptien, chargé de passagers, avait été arrêté soudain par un calme plat auprès des îles Échinades, et le courant l'avait porté vers les îles de Paxos. Tous les voyageurs étaient éveillés; plusieurs passaient le temps à boire, lorsque, tout à coup, on entendit une voix qui venait du côté des îles. Cette voix appelait Thamus avec tant de force, que tout le monde en fut saisi d'effroi. Thamus était un pilote égyptien, dont très-peu d'entre les passagers connaissaient le nom. Il s'était laissé appeler deux fois sans paraître entendre : à la troisième fois, il répondit. Alors la voix qui l'appelait, dit : « Lorsque tu seras à la hauteur de Palodès, annonce que le grand Pan est mort. » Les voyageurs s'étaient demandé s'il fallait obéir à cette injonction. Quant à Thamus,

1. De la Cessation des oracles, 10, 11, 17, 20; D'Isis et d'Osiris, 25, 26; De la Tranquillité de l'âme, 15, 16; Contre Colotès, 30. Cf. Henri Martin, *Études sur le Timée*, t. II, p. 144 et suiv.; Plotin, traduct. de M. Bouillet, t. II, p. 92 et 530; Maury, *Hist. des relig. de l'antiq.*, t. III, p. 421 et suiv. On peut consulter aussi Binet, *Traité historique des dieux et des démons du paganisme*; Bayle, *Œuv. diverses*, t. III, p. 42 et suiv.; Benjamin Constant, *De la religion*, ouvr. cité, t. IV, liv. X. — 2. De la Cessation des oracles, 17.

il avait déclaré que, si le vent soufflait, lorsqu'il serait à la hauteur indiquée, il passerait; mais que si le calme les arrêtait, il exécuterait l'ordre qu'il avait reçu. Arrivés au pied de Palodès, le vent étant tombé de nouveau, Thamus était monté sur la poupe, et, le visage tourné vers la terre, il avait crié que le grand Pan était mort. A peine prononçait-il ces mots, qu'on avait entendu des gémissements, comme de plusieurs personnes surprises et affligées. Tibère avait mandé Thamus, et, convaincu de la vérité de son récit, il avait fait procéder à des recherches. Les savants, interrogés, avaient répondu que le grand Pan était un Génie, fils de Mercure et de Pénélope.

Dans le même Traité[1], Plutarque nous apprend que les îles semées dans la mer de la Grande-Bretagne passaient pour être la demeure d'un grand nombre de ces personnages surnaturels; d'où elles avaient reçu le nom d'îles des Génies. D'autres vivaient sur les bords de la mer Rouge, et avec eux, un être singulier qui tenait de leur nature et partageait leur existence. On allait le voir, le consulter. Il parlait plus particulièrement le grec; mais il était expert en toutes les langues. La difficulté était de le joindre. Une fois qu'on était parvenu jusqu'à lui, il ne se refusait à aucune question[2].

Ces étranges personnifications avaient si bien pris consistance dans l'imagination populaire, qu'on en voyait partout, à la moindre apparence d'un spectacle inaccoutumé. Sous Néron, un acteur tragique, faisant une tournée en Espagne, s'était arrêté dans la petite

1. De la Cessation des oracles, 18. — 2. Ibid., 17, 18.

ville d'Hisposa. A peine les pauvres habitants l'avaient-ils vu se dresser sur ses cothurnes, ouvrir une large bouche et se draper en marchant à grands pas, qu'ils avaient été saisis d'effroi; et, dès qu'il s'était mis à déclamer, ils s'étaient enfuis, criant que c'était un Génie qui hurlait à leurs oreilles[1]. A Rome même, et dans le palais des Césars, Apollonius de Tyane, quoiqu'il se défendît de toute action surnaturelle, n'avait pu se soustraire aux effets de la terreur produite par son nom. Quand les vicissitudes de sa destinée l'avaient amené devant le tribunal de Domitien : « C'est un Génie, un Démon, s'était écrié le prince, que vous introduisez là. Pour toi, sache-le bien, avait-il dit à Apollonius, je ne te lâcherai pas, avant que tu te sois changé, sous mes yeux, en eau, en arbre ou en bête féroce. » Et il l'avait condamné comme Démon[2].

Bien plus, on ne faisait point difficulté de croire que les Génies étaient mêlés à tous les détails de la vie réelle. Un père avait perdu un fils chéri et demeurait inconsolable, à la pensée que ce fils avait pu être empoisonné : le Génie de l'enfant lui apparaissait en songe, et le rassurait. Un homme était atteint d'un mal soudain; une ville était en proie à un fléau : c'était le fait d'un Génie. Deux voyageurs rencontraient un serpent qui leur barrait le passage : c'était un Génie. Des Génies présidaient à la maladie et à la santé, à la paix et à la guerre, à la vie des familles et à la vie des États, aux

1. Philostrate, *Vie d'Apollonius*, V, 9. — 2. Ibid. Cf. IV, 44. Voir Proclus, *De Decem dubitationibus circa Providentiam*, 9.

occupations domestiques et aux voyages; des Génies inspiraient l'artiste, éclairaient le sage, donnaient des conseils aux malheureux que tourmentait l'incertitude de l'avenir, réglaient la destinée des hommes avant la naissance, participaient à leur jugement après la mort. On les comptait par milliers[1].

L'idée de l'influence des Génies, autorisée par la tradition, était donc plus que jamais acceptée par la croyance générale. Elle paraissait offrir une prise satisfaisante aux esprits; Plutarque s'y attacha.

C'est surtout en telle matière qu'on voudrait trouver un exposé de doctrine méthodique et complet. Malheureusement, nous sommes encore réduits, sur ce point, à recueillir çà et là, dans divers Traités, les idées de notre moraliste. Même dans les Dialogues qui ont pour objet les questions spéciales de la *Cessation des oracles*, des *Oracles en vers*, de l'*Inscription du temple de Delphes*, du *Génie de Socrate*, il n'est pas toujours aisé de le suivre dans l'agréable dédale de sa composition. Il laisse si librement se développer les opinions les plus diverses; à la question principale, il mêle tant de questions accessoires, qu'il faut serrer de très-près le texte de la discussion, pour n'en pas perdre le fil. On a toujours à craindre, d'ailleurs, avec Plutarque, de paraître déterminer trop nettement ce qu'il a laissé, en réalité, plus ou moins vague et

1. Plutarque, *Du Génie de Socrate*, 22 à 24, Cf. 13; *Des Délais de la justice divine*, 22; *De l'Amour*, 12, 15; *Consolation à Apollonius*, 14; Maxime de Tyr, *Dissert.*, 14, 15, 25, 26; Dion Chrysostome, *Disc.*, 25; Pline, *Hist. nat.*, II, 7; Lucain, *Pharsal.*, IX, 6 et suiv.; Apulée, *Du Génie de Socrate;* Philostrate, *Vie d'Apollonius;* etc. Cf. Maury, *Des Relig. de l'antiq.*, t. III, p. 427 et suiv.

flottant. Toutefois il a ses procédés, que l'on arrive à reconnaître. Ils consistent à accorder successivement la parole aux défenseurs des systèmes extrêmes, mais à réserver la conclusion de la discussion au personnage principal du dialogue. Or ce personnage est presque toujours celui qui a posé la thèse, et, le plus souvent, il se trouve avoir avec Plutarque lui-même un lien intime de parenté, soit d'intelligence, soit de cœur. Dans les Dialogues sur les oracles, par exemple, c'est son maître Ammonius, son frère Lamprias et son fidèle condisciple Théon qui, après avoir défini le champ de la question, en demeurent les maîtres. Nous nous croyons donc fondé à croire que ce sont leurs principes et leurs conclusions qui expriment la vraie pensée de Plutarque, et nous essayerons d'en rendre compte.

Comme la terre se change en eau, l'eau en air et l'air en feu, la matière tendant toujours à s'élever, de même, dit-il, parmi les âmes humaines, celles qui ont été les plus vertueuses deviennent des héros, et les héros, des Démons ou Génies[1]. Êtres intermédiaires, réunissant les sensations corporelles aux perceptions intellectuelles, les Génies sont aux

1. Οὐδὲν δεῖ τὰ σώματα τῶν ἀγαθῶν συναπέμπειν παρὰ φύσιν εἰς οὐρανὸν, ἀλλὰ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ψυχὰς παντάπασιν οἴεσθαι κατὰ φύσιν καὶ δικὴν θεῖαν ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δ'ἡρώων εἰς δαίμονας, ἐκ δὲ δαιμόνων, ἂν τέλεον ὥσπερ ἐν τελετῇ καθαρθῶσι καὶ ὁσιωθῶσιν, ἅπαν ἀποφυγοῦσαι τὸ θνητὸν καὶ παθητικὸν οὐ νόμῳ πόλεως, ἀλλ' ἀληθείᾳ καὶ κατὰ τὸν εἰκότα λόγον εἰς θεοὺς ἀναφέρεσθαι τὸ κάλλιστον καὶ μακαριώτατον τέλος ἀπολαβούσας. *Vie de Romulus*, 28. Cf. Maury, *Hist. des relig.*, t I, ch. vi, p. 565. Sur l'étymologie du mot Génie ou Démon, voir Creuzer, *Religion de l'antiquité*, trad. Guigniaut, t. III, part. I, p. 2.

dieux et aux hommes ce qu'est au triangle équilatéral, dont les trois côtés sont parfaitement égaux, et au triangle scalène, dont les trois côtés sont inégaux, le triangle isocèle, dont deux côtés sont égaux et le troisième inégal ; ce qu'est au soleil, qui ne doit qu'à lui-même son éclat éternel, la lune avec sa lumière empruntée et ses phases diverses. Inférieurs aux Dieux, supérieurs à l'homme, mais doués de passions comme l'homme, les Génies sont, comme l'homme aussi, plus ou moins vertueux, selon qu'ils dominent leurs passions ou qu'ils en sont dominés. Il y a donc de bons et de mauvais Génies. De là, leur rôle et leur destinée. Chargés de veiller à l'exécution des arrêts de la providence divine, attachés à la direction des hommes, préposés à la garde des villes, présidant aux cérémonies religieuses et à l'accomplissement des mystères, ils remplissent ces fonctions sous l'œil du Dieu souverain qui les récompense ou les punit, suivant leurs mérites. Les bons sont transportés dans les régions supérieures, où leur âme se dépouille des restes de son enveloppe terrestre ; les mauvais, c'est-à-dire ceux qui, dans l'exercice de leur rôle, se sont rendus coupables de colère, d'envie, de faveur injuste, sont exilés sur la terre et précipités dans des corps d'hommes ou d'animaux, d'où ils ne remontent qu'après une longue et pénible expiation ; parfois même ils meurent[1].

1. De la Cessation des oracles, 10 à 18 ; D'Isis et d'Osiris, 25 à 27 ; Contre Colotès, 30 ; Vie de Romulus, 28 ; Des Moyens de réprimer la colère, 9 ; De la Tranquillité de l'âme, 15 ; De l'Usure, 7 ; Des Délais de la justice divine, 4, 22 ; De l'Amour, 15 ; Des Opinions des philoso-

Telle est l'idée que Plutarque nous donne de l'origine et de la fonction des Génies. Je laisse de côté les fables que les interlocuteurs de ses dialogues développent et brodent, plus ou moins ingénieusement, sur ce fond. Que les Génies, répandus dans les régions éthérées, habitent plus particulièrement la lune; qu'il y ait, du côté de l'Occident, à cinq journées de navigation de la Grande-Bretagne, parmi trois îles à égale distance les unes des autres, une île plus grande, nommée Ogygie, où, sous la garde de Briarée, réside le vieux Saturne, servi par un peuple de Génies qui, de ce commun séjour, se transportent sur les divers points de la terre; ce n'est là qu'un mythe imité de celui de Platon ou opposé à celui d'Evhémère, et dont le seul but était de donner satisfaction aux besoins de l'imagination populaire, toujours jalouse, même dans le merveilleux, d'une sorte de précision. Mais le seul principe de l'immixtion des Génies dans la conduite du monde suffisait, aux yeux de Plutarque, pour lever les difficultés dont il cherchait la solution.

Dès lors, en effet, ce n'était plus la Divinité qui voyait avec complaisance les hommes déchirer des victimes, observer des jeûnes contre nature, se livrer à des lamentations bruyantes, à des propos obscènes, à des transports furieux : ces cérémonies n'avaient été établies que pour apaiser les mauvais

phes, I, 8. Cf. Eusèbe, *Prépar. évang.*, V, 43; Saint Augustin, *De la Cité de Dieu*, VIII, 14.

1. De la Cessation des oracles. — 2. De la Face qui paraît dans la lune, 26; Cf. 25. D'Isis et d'Osiris, 23. Voir Chassang, *Histoire du Roman dans l'antiquité*, p. 187 à 189.

Génies. Si autrefois on avait vu des immolations humaines, ce n'était pas que la Divinité suprême eût jamais demandé de tels sacrifices; ces sacrifices avaient pour but de calmer le ressentiment de quelques Génies malfaisants. C'étaient ces Génies qui, pour assouvir leurs passions, avaient jadis frappé les villes et les campagnes des fléaux dont parlaient les poëtes; c'est à eux que se rapportaient les rapts, les voyages, les exils et toutes les aventures que la Fable mettait sur le compte des Dieux. D'autre part, tandis que l'existence des mauvais Génies déchargeait la Divinité de la responsabilité du mal, l'intermédiaire des bons Génies permettait de faire remonter jusqu'à elle la source du bien. Aux bons Génies appartenait le devoir de diriger les astres dans leurs phases bienfaisantes et la terre dans ses révolutions fécondes; de faire pousser les plantes nourricières et de présider au rôle utile des animaux. A eux surtout revenait le soin d'éclairer l'homme par les avis de la divination[1]. La divination, en effet, était le lien du ciel et de la terre. Les diverses pratiques du culte n'étaient que l'expression des hommages rendus par l'homme à la Divinité; mais qui garantissait à l'homme que ses hommages avaient été accueillis? L'oracle. L'oracle était la réponse de la Divinité.

Mais ici se présentait une autre difficulté. Si l'existence des Génies était volontiers admise en général, l'oracle, au contraire, était le point de mire du scepticisme. La supercherie s'étant toujours ai-

1. De la Cessation des oracles, 14, 15.

sément introduite dans le sanctuaire, l'attaque était facile. Quelle chose si étonnante, disait-on, peut-il arriver sur la terre, sur la mer, aux villes et aux hommes, que quelqu'un ne puisse avoir prédite? Ce n'est même pas là ce qu'on peut appeler prédire, c'est prononcer, ou plutôt, c'est jeter dans l'espace des propos vagues qui, flottant à l'aventure, sont justifiés, plus ou moins, par le hasard. Autre chose est que ce qui a été dit arrive, autre chose est de prévoir sûrement ce qui doit arriver. De ce que l'événement a vérifié quelques oracles, il ne résulte pas qu'ils fussent vrais, au moment où ils ont été rendus. Le devin a été heureux ce jour-là : voilà tout[1]. Le devin toutefois avait ses défenseurs. On se réunissait des points les plus éloignés de la terre pour se communiquer ce qu'on avait pu apprendre et observer, au sujet de tel ou tel oracle[2]. On arrêtait les voyageurs, pour les interroger sur les différents procédés de consultation[3]. Dès l'origine, la source de l'enthousiasme de la Pythie avait été, dans les écoles, un objet de controverse[4]. C'était un point acquis à la science, que de l'antre de Delphes sortait un souffle qui produisait l'extase et le délire. Mais, suivant les uns, ce délire s'expliquait par une action sur le système nerveux[5]; les autres en rapportaient la cause première à une intervention directe de la

1. Des Oracles en vers, 10. — 2. De la Cessation des oracles, 2; des Oracles en vers, 1, 2, 4, 8, 17, 38; De l'inscription du temple de Delphes, 1; Du Génie de Socrate, 1. — 3. De la Cessation des oracles, 51. — 4. De la Cessation des oracles, 50, 51. Cf. Scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, 39; Strabon, IX, 3; Longin, *Traité du sublime*, XIII, 2; Justin, *Histoir.*, 6; Aristote, *Du Monde*, 4. — 5. Aristote, *Problèmes choisis*, 339, n° 1.

Divinité. On reprenait toutes ces questions. On se demandait, en outre, pourquoi la Pythie ne parlait plus en vers, pourquoi les oracles avaient cessé, quel était le sens des vieilles inscriptions gravées sur le frontispice du temple de Delphes. Si l'on avait pu pénétrer le secret de l'antre de Trophonius[1] !

Plutarque n'en souhaitait pas tant. Il ne voulait que rendre acceptable, suivent les vraisemblances, le principe même des oracles, et, par une explication raisonnable de la divination, conserver à l'homme, pour ainsi dire, une porte ouverte vers le ciel.

L'existence et l'action des Génies semblaient y suffire. Sur l'une, il établit le principe de la puissance divinatrice; par l'autre, il en expliqua les effets.

Le principe qui lui sert de point de départ, c'est que l'âme humaine porte en soi le germe de la puissance divinatrice. Le soleil ne devient pas lumineux, lorsqu'il sort d'un nuage, disait-il; mais, brillant de sa nature, il ne paraît obscurci qu'à cause du brouillard qui le couvre. De même, l'âme n'acquiert pas la faculté de la divination, quand elle est sortie du corps comme d'un nuage; elle la possède. Seulement, d'ordinaire, tant qu'elle y est enfermée, le grossier élément auquel elle est unie, en amortit l'activité, en étouffe l'éclat[2]. Mais il est des personnes en qui la puissance divinatrice se développe dès la vie, sous

1. Du Génie de Socrate, 21. — 2. De la Cessation des oracles, 39. Cf. Cicéron, *De la divination*, I, 31 : « Inest in animis præsagitio extrinsecus injecta atque inclusa divinitus. » Voir aussi Platon, *Phèdre*, § 47, 108; *Timée*, § 47; *Ion*, § 5. et Diodore de Sicile, liv. XXXVIII, fragm. 15; liv. XVIII, ch. I.

une influence favorable; c'est-à-dire, quand leur âme purifiée se trouve en rapport avec les Génies qui président à leur existence, ou qui sont spécialement préposés à la garde de certains lieux et à la direction de certaines fonctions[1]. Telle cette puissance s'était jadis produite chez Socrate, par exemple; telle elle se produisait, chaque jour, chez la Pythie. Le Démon de Socrate n'était point une vision, une voix, un éternument, un être, un phénomène quelconque; l'âme du philosophe, pure de toute passion, n'ayant de commerce avec le corps que pour les besoins indispensables de la vie, était en rapport intime avec son Génie, dont la pensée lui apparaissait comme une brillante lumière[2]. De même, l'enthousiasme de la Pythie était l'effet de certaines vapeurs qui, purifiant son âme, lui permettaient d'entrer en intelligence avec le Génie spécial à l'oracle de Delphes, qui lui faisait percevoir la vérité[3].

Ces principes établis, si l'on demandait pourquoi ce don de divination était si rare chez les hommes, et d'où venait que les oracles de la Grèce avaient dégénéré, Plutarque n'était pas embarrassé de trouver une explication. Combien y a-t-il d'hommes, disait-il, même de sages, chez lesquels la faculté divinatrice puisse librement s'exercer, c'est-à-dire qui tiennent leur esprit ouvert à l'influence des

1. De la Cessation des oracles, 40. — 2. Du Génie de Socrate, 20; Vie de Nicias, 13; Vie de Coriolan, 32; Vie de Numa, 4. Cf. Cicéron, *De la Divination*, I, 54 et suiv.; Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, II. 1; Maxime de Tyr, *Dissertations*, 14 et 15; Origène, *Contre Celse*, VI, 8; Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIII, 8; Voir aussi Garnier, *De la morale de l'antiquité*, p. 109; Lélut, *Du Démon de Socrate*, part. I, ch. IV, p. 220. — 3. De la Cessation des oracles, 40 à 45.

Génies[1]? D'un autre côté, alors que tout, en ce monde, change et se modifie, comment les oracles auraient-ils échappé à la loi commune[2]? — Mais ils ont cessé; c'est preuve d'abandon. — Cessé? non pas : le nombre en a seulement diminué, et c'est preuve de sagesse. Plus éclairés, les hommes ont moins recours, naturellement, aux lumières de la divination, et Dieu mesure le secours aux besoins. Ce dont, bien plutôt, il y aurait lieu d'être surpris, ce serait que la Providence prodiguât inutilement ses avis, qu'elle les laissât s'écouler comme les eaux qui se perdent dans des fuites souterraines, ou se dissiper dans les airs, comme les échos qui renvoient les cris des pâtres et des troupeaux à travers les déserts[3]. D'ailleurs, la vertu fatidique d'un lieu tenant à deux causes, une cause occasionnelle et une cause efficiente, les vapeurs ou émanations du sol qui purifient l'âme de la Pythie et la présence des Génies qui l'illuminent, nécessairement cette vertu perd ou gagne en intensité, selon l'action plus ou moins intense de ces deux causes. Or, d'une part, les vapeurs ou émanations d'un sol s'épuisent et se perdent, comme les mines, les carrières et les sources[4]. D'autre part, les Génies, dans le rôle providentiel qui leur est confié, se transportant d'un pays dans un autre et disparaissant après une certaine durée, selon qu'ils ont mérité une peine ou une récompense, il arrive que les oracles se transportent et disparaissent avec eux, « semblables à des instru-

1. Du Génie de Socrate, 20. — 2. De la Cessation des oracles, 7. — 3. Ibid., 8. — 4. Ibid., 43, 44.

ments de musique, qui ne résonnent plus, dès que le musicien cesse d'en jouer[1]. »

Portant la question sur un autre terrain, se plaignait-on que la Pythie ne parlât plus en vers : Quoi donc! répondait Plutarque, estime-t-on que le crédit de la philosophie soit compromis, parce qu'après s'être exprimée en vers par la bouche des Orphée, des Hésiode, des Parménide et des Xénophane, elle ne rend plus maintenant ses oracles qu'en prose[2]? Est-il juste de demander à une femme ignorante et qui n'a pour elle que sa vertu, d'emprunter un langage qu'elle ne comprendrait pas? La trompette ne peut rendre le son de la guitare; et l'on n'exige pas des hérons, des roitelets et des corbeaux, que l'on croit les messagers des Dieux, qu'ils s'énoncent avec l'éloquence des hommes[3]. — Mais autrefois? — Autrefois d'abord, il y eut bon nombre d'oracles qui s'exprimaient en prose[4]. Ensuite, c'était le temps où les vers étaient, pour ainsi dire, la monnaie courante du langage[5]. De plus, à cette époque, la langue poétique, étant moins claire, convenait mieux à la gravité des questions adressées à l'oracle et au caractère des personnages qui les lui adressaient. En outre, pour protéger les jours de ceux qui lui servaient d'interprètes contre des hommes grossiers toujours prêts à abuser de la force, il fallait que le dieu enveloppât ses réponses de quelque obscurité; non qu'il songeât à étouffer la vérité, mais en la faisant passer à travers le voile du langage poétique,

1. De la Cessation des oracles, 38. — 2. Des Oracles en vers, 18.— 3. Ibid., 22, Cf. 21. — 4. Ibid., 23. Cf 19, 20. — 5. Ibid., 24.

il divisait, pour ainsi dire, les rayons d'une lumière trop vive, et lui ôtait ce qu'elle aurait eu de dur et de blessant[1]. Enfin, dans le temps où les hommes, manquant des ressources de l'écriture, avaient tant de choses à se mettre dans l'esprit, la forme du vers était un soulagement pour la mémoire[2]. Aujourd'hui les esprits sont tranquilles; les questions qu'on pose à l'oracle n'ont plus d'importance; nous disposons de toute espèce de moyens de fixer les souvenirs : à quoi bon les figures de la poésie? elles seraient un non-sens, une vaine dépense d'imagination. Au surplus, la Pythie, en montant sur le trépied, est plus occupée de l'exactitude de ses réponses que de sa gloire, et elle a raison. C'est à nous d'entretenir en nous les mêmes dispositions de respect pour les communications divines dont elle est l'organe[3].

Plutarque croyait avoir ainsi réponse à tout. Dans sa pensée que nous avons, autant qu'il est possible, reproduite fidèlement, de même que les sacrifices, les cérémonies et les fêtes du polythéisme s'arrêtaient, pour ainsi dire, aux autels des Génies, sans remonter jusqu'à la Divinité suprême, de même les défaillances et les vicissitudes des oracles, effets inévitables de l'intervention variable des Génies, n'en altéraient pas le divin principe. Toutes les fables du polythéisme se trouvaient donc expliquées, sans que la bonté ou la grandeur de la Divinité en reçût aucune atteinte; toutes les pratiques, toutes les croyances du culte paraissaient justifiées, sans que la majesté ou la

1. Des Oracles en vers, 25, 26. — 2. Ibid., 27. — 3. Ibid., 28, 29.

pureté de sa puissance en fût amoindrie. Les Génies étant les intermédiaires du Dieu souverain, quoi de plus naturel, que de les apaiser ou de les remercier; quoi de plus raisonnable que de s'en rapporter à leurs avis, comme émanant du ciel?

C'est en réconciliant, dans cet esprit, les doctrines de la théodicée spiritualiste et les traditions de la religion nationale, Homère et Platon, que le sage de Chéronée aurait voulu ramener la foule au pied des autels du paganisme. A quel point le philosophe était-il engagé dans cet effort du grand prêtre d'Apollon? Nous l'avons vu flétrir les désordres de la superstition, jusqu'à se faire suspecter d'athéisme. Était-il, au contraire, ainsi que d'autres l'ont prétendu[1], crédule jusqu'à la superstition?

Plutarque, sans doute, est de son temps, de ce temps où Tacite écrivait en tête de ses *Histoires :* « Je croirais manquer à la gravité de mon rôle en recherchant, pour plaire au lecteur, les agréments de la fiction; toutefois je n'oserais ébranler la foi acquise à des traditions accréditées[2]. » Les présages, les oracles, les songes, les accidents extraordinaires occupent dans ses ouvrages une place considérable. Il a, naturellement, l'imagination ouverte au merveilleux. En outre, le don supérieur qu'il possède de se transporter tout entier, pour ainsi dire, dans les siècles dont il raconte l'histoire et de pénétrer au cœur des personnages dont il retrace la vie, lui fait trouver, dans

1. Hume, *Essays*, London, 1748, in-4°, p. 251. — 2 Histoires, II, 50.

les prodiges que la foi des peuples a attachés au souvenir de leurs actions, un naïf intérêt. Mais ce charme qu'il éprouve à se laisser émouvoir par tout ce qu'il raconte, ne l'égare point; et il nous semble que Montaigne n'était pas mal inspiré par ses sympathies, quand il répondait à Jean Bodin qu'à « le charger d'avoir prins pour argent comptant des choses incroyables et impossibles, c'était accuser de faulte de jugement le plus judicieux aucteur du monde[1]. » Généralement, en effet, si Plutarque après avoir laborieusement recueilli toutes les traditions plus ou moins vraisemblables de l'histoire, se fait un devoir et un plaisir de les citer, bien loin de se méprendre sur leur valeur, il se tient en garde, et il prévient. A côté de l'explication surnaturelle des choses, il présente une explication naturelle[2]; ou si l'explication naturelle lui échappe, « pour nous advertir et tenir en bride notre créance », comme dit Montaigne, il ajoute, mettant à couvert son propre sentiment : on prétend, on assure, la tradition rapporte[3]. Il ne fronde point les croyances, mais il les juge. Il n'est point dupe des complaisantes supercheries des Mages[4]. Il accuse clairement les rois de Sparte d'ajouter aux paroles de l'oracle[5], et Alcibiade d'avoir à ses ordres des devins[6]. Une éclipse pour lui est une éclipse. Si les oies du Capitole ont crié, c'est, dit-il, qu'elles avaient faim[7]. Dans les songes, il ne voit

1. Essais, II, 32. — 2. Vie de Thémistocle, 25, 32; Vie de Timoléon, 27; de Marius, 17, 26; de César, 66; de Lucullus, 24; de Cicéron, 2, etc. — 3. Vie de César, 63; de Lysandre, 11; de Sylla, 11; de Numa, 12, etc. — 4. Vie d'Alexandre, 18. — 5. Vie de Lycurgue, 6. — 6. Vie de Nicias, 13. Cf. Vie d'Alexandre, 25. — 7. Vie de Camille, 27.

communément que les indices d'une préoccupation fixe, d'une pensée tendue[1]. Ce n'est pas sans un sourire de bonhomie intelligente qu'il fait raconter par les exégètes du temple de Delphes les prodiges, plus ou moins bizarres, accrédités au sujet des divers objets du culte d'Apollon[2]. S'il expose avec respect les interprétations symboliques des habitudes religieuses des différents peuples, il n'engage pas son opinion personnelle dans la discussion[3]. Que dans la fameuse inscription du temple de Delphes, le mathématicien cherche la consécration de l'importance du rôle du nombre cinq appliqué au système du monde, le dialecticien, la glorification de la formule de la démonstration, il laisse librement éprouver toutes les conjectures, « comme une monnaie[4] ». Pour lui, ce ne sont là que des exercices de déclamation, des formes de raisonnement ; sa pensée est plus haut.

Adversaire, au même degré, de l'athéisme et de la superstition, n'ignorant pas que la superstition est « une excellente bride pour mener la populace, » mais répugnant à ce misérable instrument de domination, et « en repoussant le masque comme indécent pour la philosophie, bien plus, comme contraire à ses principes, qui permettent d'enseigner avec la seule raison tout ce qui est bon et utile, » trop Grec, trop patriote, pour renier aucune des traditions de l'Hellénisme agonisant, païen sin-

1. Du Progrès dans la vertu, 12; De la Superstition, 3, 8; Des Opinions des philosophes, V, 2. — 2. Des Oracles en vers, 2 à 5, 13, 17; De la Cessation des Oracles, 3. — 3. De l'Inscription du temple de Delphes, 4 à 17. — 4. De la Cessation des Oracles, 21.

cèrement ému des pompes du paganisme, mais cherchant la justification des cérémonies du culte qu'il professe dans des phénomènes naturels, esprit philosophique, âme religieuse, Plutarque se plaît à recueillir et à coordonner les éléments d'un système de croyances et de pratiques dont l'absence de toute orthodoxie dans la religion hellénique rendait l'acceptation possible, et qu'il lui suffisait que la raison ne désavouât pas. C'est ainsi qu'il a pu terminer sa carrière de philosophe au pied des autels d'Apollon, avec la sérénité de la conscience la plus honnête. Mais sous ces mystères transparents qu'il donne l'exemple de respecter, sa religion, — celle qu'il s'efforce de faire rentrer dans l'âme de ses contemporains, — poursuit manifestement un plus digne objet. L'unité et la grandeur du dieu de Platon, voilà les principes que le sage de Chéronée a à cœur de dérober à toute controverse. Au-dessus de cette foule de Génies répandus entre le ciel et la terre, plane, dans sa pensée, l'Être unique et souverain devant lequel il s'incline avec amour. Ce polythéisme pratique, auquel il cherchait à rendre une âme, avait, au fond de son intelligence, le monothéisme pour point de départ, comme pour but[1].

C'est à ce titre que ses Traités de morale religieuse méritent une place dans l'histoire de la philosophie Platonicienne. Quant à la tentative de restauration païenne à laquelle ils se rattachent, elle n'est qu'un

1 . Des Oracles en vers, 20; de la Cessation des Oracles, 2. 8. Cf. de l'Inscription du temple de Delphes, 17 et suivants; d'Isis et d'Osiris, 2, 3, 4, 7, 11, 20, 45, 58, 64, 67.

épisode des dernières transformations du polythéisme. Mais c'est un épisode touchant par le sentiment dont il porte l'empreinte. « Je ne puis me défendre d'une sympathie involontaire pour ces dieux qu'adoraient encore des hommes tels que Plutarque, — s'écrie un grand critique chrétien de nos jours, avec cette verve de sentiment qui, des points les plus opposés de l'horizon philosophique, rassemble et rapproche les âmes sincères[1], — pour ces autels où tant de héros avaient sacrifié, pour ces fables gracieuses auxquelles la poésie, l'éloquence et les arts avaient emprunté tant d'inspirations, et qu'essayait de rajeunir et de purifier une philosophie mourante elle-même. Le philosophe de Chéronée m'intéresse et m'émeut. Par la grâce de Dieu, j'aurais été chrétien dans ces temps-là, je l'espère, et même jusqu'au martyre, malgré mon peu de vocation pour les roues et pour les chevalets. Par moi-même, et livré au simple penchant de mon cœur, j'aurais brûlé de l'encens avec le bon Plutarque sur l'autel d'Apollon et des Muses, j'en ai peur! » Plutarque, en effet, n'a rien des emportements de prosélytisme des Hiéroclès et des Porphyre. Son âme douce et sereine, sa brillante imagination, son cœur fidèle à toutes les grandeurs de la tradition nationale, auraient voulu simplement mettre les formes du paganisme d'accord avec la raison.

.... Si Pergama dextra
Defendi possent, etiam hâc defensa fuissent [2].

1. S. de Sacy. — 2. Virgile, *Énéide*, II, 291.

Mais, quand, pour se soutenir, une religion en est réduite à faire appel au patriotisme de l'homme, quand elle n'a plus à lui montrer dans l'observation des usages du culte qu'un aimable moyen de tranquillité, tout effort pour l'étayer est impuissant. Sa base est ruineuse. L'exaltation du patriotisme le plus généreux, les pompes du cérémonial le plus attrayant, les arguments du sens pratique le plus ingénieux ne sauraient raffermir dans les âmes les antiques croyances. C'est en vain que Plutarque, se drapant dans son costume de grand prêtre et ceignant de fleurs ses cheveux blancs, entonnait dans le temple du dieu de Delphes, en présence du peuple assemblé, un hymne de reconnaissance et de foi. Tout autour de lui, les échos répétaient, comme jadis les rivages de Palodès : « le grand Pan est mort. » Et la lumière nouvelle s'était levée de l'Orient.

CHAPITRE III

DE L'EFFICACITÉ DE LA MORALE DE PLUTARQUE

De la perpétuité des œuvres de morale. — De la popularité des œuvres de Plutarque, et des causes de cette popularité. — L'analyse théorique des passions et l'exemple. — Des difficultés de l'enseignement de la morale pratique. — I. La méthode de Plutarque. — Du rôle de l'imagination dans ses œuvres. — Rabaisse-t-il les grands hommes? — Quelle part il fait à la peinture du vice. — Sa conception de la nature humaine. — II. Esprit de sa doctrine. — Sénèque : sa vie et ses ouvrages, sa grandeur; le stoïcisme et ses maximes. — Caractère pratique des préceptes de Plutarque; l'effort de tous les jours. — III. Plutarque écrivain. — Ses traducteurs : Amyot. — Les inégalités de la langue de Plutarque. — Les mérites et les défauts de son style; les pages de génie. — Conclusion. — Ce qu'on a reproché à la morale de Plutarque. — Ce qui lui manque.

Des réformes sociales et religieuses auxquelles Plutarque travailla, aucune n'aboutit. On ne refait pas le passé; on ne remonte pas le cours des temps; on n'arrête pas les progrès d'une décadence qui se précipite. Mais c'est le privilége du moraliste que ses œuvres exercent quelquefois, par delà le temps qui les a vues naître, leur plus féconde influence. Toutes les autres productions du génie humain ont, pour ainsi dire, leur destinée. Après avoir plus ou moins longtemps brillé d'un vif éclat, un jour vient où cet éclat pâlit; mortes à la popularité,

elles ne vivent plus que dans l'éternelle admiration des hommes de goût. Poésie épique, poésie dramatique, lyrique ou pastorale, critique historique ou littéraire, toutes les formes de la pensée, passent tour à tour par ces vicissitudes de faveur et d'oubli. L'œuvre du moraliste a cet avantage qu'elle se transmet d'un siècle à l'autre, grandissant ou se soutenant à travers les âges, pour peu qu'elle réponde aux besoins permanents de l'humanité. Ce n'est donc pas seulement de ses contemporains que le moraliste est justiciable. C'est au tribunal de la postérité, sous les yeux de laquelle se sont développés tous les effets de son œuvre, qu'il faut l'amener pour le juger.

Plutarque n'a pas à craindre cette épreuve. Une légende raconte que quelques jours avant sa mort, il eut un songe. Il rêva qu'il montait au ciel, conduit par Mercure; et dans un second songe, un inconnu lui expliqua que cette ascension signifiait un grand bonheur[1]. Obscur, en effet, ou peu connu pendant sa vie, Plutarque est à peine mort, que sa gloire commence. De toute part, on invoque son témoignage, on cite ses œuvres, on les imite, on les copie[2]. Les plus fervents défenseurs de l'Église le disputent aux auteurs profanes, dans l'expression de leur admiration et de leur confiance. Aucun hommage n'étonne. Au moyen âge, nous l'avons vu, il suffit de l'al-

1. Artémidore, *Traité des Songes*, IV, 47. Cf. Boissonade, *Notice sur Plutarque*, édition de M. Colincamp, t. II, p. 240 et suivants. — 2. D. Wyttenbach (Préface des Œuvres morales, chap. III, sect. I), a recueilli les textes de ces témoignages et les indications de ces emprunts.

légation sans preuve de deux compilateurs et de quelques lignes d'une traduction sans authenticité, pour transformer, dans les imaginations toutes prêtes, l'humble sage de Chéronée en personnage romain, précepteur, puis conseiller de Trajan, et investi dans sa vieillesse, à titre de proconsul d'Illyrie, d'un souverain pouvoir sur la Grèce. Ses œuvres remises en lumière par les travaux de la Renaissance, l'enthousiasme éclate dans tous les pays à la fois. Les Parallèles sont imprimés, réimprimés en latin, et traduits en diverses langues, d'après le latin, avant d'avoir pu être imprimés en grec. Les premières éditions grecques trouvent des interprètes chez les savants d'Allemagne, d'Espagne et d'Italie. En France, la traduction d'Amyot semble rapporter au monde le bon sens et la vie. « Nous aultres ignorants, estions perdus, s'écrie Montaigne, si ce livre ne nous eust relevés du bourbier : sa mercy, nous osons à cett' heure et parler et escrire[1]... » « Vive Dieu, m'amie, écrivait Henri IV à sa femme, dans un billet devenu presque aussi célèbre que les mots populaires du roi Béarnais, vous ne m'auriez rien sçu mander qui me fût plus agréable que la nouvelle du plaisir de la lecture qui vous a prise. Plutarque me sourit toujours d'une fraîche nouveauté. L'aimer, c'est m'aimer; car il a été l'instituteur de mon bas âge; ma bonne mère à qui je dois tant, et qui avait une affection si grande de veiller à mes bons déportements, et ne voulait pas, ce disait-elle, voir en son fils un illustre ignorant, me mit ce

1. Essais, II, 4.

livre entre les mains, encore que je fusse à peine plus un enfant à la mamelle[1]. »

Bientôt, sous le couvert d'Amyot, « en aiant esté sa traduction assez bien reçue partout où la langue française est entendue, » Plutarque se répand en Angleterre et en Hollande; il inspire Shakespeare dans ses plus beaux drames; il alimente les discussions des érudits. Quatre éditions savantes, publiées en moins d'un siècle, et l'active reproduction des traductions latines ou françaises, poursuivie en même temps à Genève et à Paris, ne parviennent pas à épuiser la curiosité des lecteurs; certains Traités reparaissent d'année en année, souvent même en plusieurs langues à la fois, et partout, c'est le même concert de louangès presque sans réserve[2].

Cette ferveur d'admiration semble un instant troublée, au seuil du grand siècle, par les observations de Mêziriac et de Tallemant. Mais c'est à la traduction du bon Amyot qu'en réalité ces observations s'adressent; le crédit de Plutarque n'en est pas ébranlé. Le célèbre traducteur du dix-septième siècle, Perrot d'Ablancourt[3], et l'un des pères de l'érudition moderne, Tanneguy Lefebvre[4], s'honorent de lui consacrer leur plume. Il a pénétré, par l'intermédiaire de Montaigne, dans l'imagination de Pascal. Bossuet le traite de philosophe grave[5], Bayle, de grand

1. Lettre à Marie de Médicis, 3 septembre, 1601. — 2. Voir Aug. de Blignières, *Essai sur Amyot et les traducteurs français au seizième siècle*. Notes et éclaircissements L et M. — 3. Traduction des Apophthegmes, 1664.— 4. Traduction du Traité de la Superstition, 1666. Voir plus haut, chap. II, § 3. — 5. De la connaissance de Dieu et de soi-même. ch. V, § 1.

homme[1]. Il fait partie de la bibliothèque intime de Molière[2]; Boileau s'inspire de ses maximes[3]; la Fontaine en est charmé à l'égal de Platon. Hamilton prend pour modèle de ses Mémoires « le fameux Plutarque[4]; » Saint-Évremond le lisait au grand Condé, sous la tente[5]; Racine apprend à Louis XIV à le goûter[6]. Les esprits les plus opposés mettent diversement à profit ses peintures et ses leçons. C'est l'exemple de la fortune des chefs de parti dont il a raconté les aventures qui excite les rêves ambitieux du cardinal de Retz[7], et il convertirait presque à la religion du devoir les sceptiques et les épicuriens. Montaigne le plaçait sur le même rang que Sénèque[8]; Saint-Évremond l'élève au-dessus[9], et son jugement trouve en Angleterre l'assentiment passionné de Dryden[10].

C'est avec le même bonheur qu'il traverse le dix-huitième siècle. Rollin[11], l'abbé de Saint-Pierre[12], Vauvenargues[13], Montesquieu[14], Voltaire[15], Rousseau[16],

1. Œuvres diverses, t. II, Lettres sur la Comète, ch. CXCIII. — 2. E. Soulié : *Recherches sur Molière et sa famille*, 1863, Cf. *Revue de l'Instruction publique*, 12 mai 1864.— 3. Épîtres, VII, Sur l'utilité des Ennemis. — 4. Mémoires de Grammont, 1. — 5. Saint-Évremond, Œuvres diverses, *Du choix des lectures*, t. III, éd. 1753. — 6. Sainte-Beuve, *Poésie française au seizième siècle*, p. 491.— 7. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, 2e éd., t. V, p. 42. — 8. Essais, II, 10, 32. — 9. Saint-Évremond, Œuvres diverses, t. III, *Du choix des lectures*. — 10. Vie de Plutarque, insérée dans un recueil de pièces d'histoire et de littérature, par l'abbé Granet et le P... Paris, 1731. 11. Traité des Études, passim. — 12. L'abbé de Saint-Pierre fait un parallèle de Thémistocle et d'Aristide, pour « perfexionner » ceux de Plutarque. Voir Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. XV, p. 262. — 13. Lettre au marquis de Mirabeau, 22 mars 1740, édit. Gilbert, t. II, p. 192. — 14. Esprit des lois, liv. I, ch. I, et Défense de l'Esprit des Lois; Cf. Pensées. — 15. Siècle de Louis XIV, chap. XXV; Dictionnaire philosophique, art. Superstition. — 16. Les Rêveries d'un promeneur solitaire ; 4e Promenade; Émile, passim.

Marmontel[1], Grimm[2], Bernardin de Saint-Pierre[3], Thomas[4], la Harpe[5], témoignent de sa persistante influence, et entretiennent, par leur respect ou par leurs discussions bienveillantes, le culte de son nom. Il concourt à l'éducation de la grande Catherine et de Franklin[6]. On reprend en divers pays la publication ou la traduction de ses œuvres[7]. On réimprime Amyot[8]; et, après Amyot, après Dacier[9], Ricard cherche, à son tour, dans une interprétation nouvelle, une immortalité dont ses amis flattent sa pensée[10]. Les émotions de la Révolution française ravivent encore cette popularité. « J'étais fou de Plutarque à vingt ans, je pleurais de joie en le lisant, » écrivait Vauvenargues à Mirabeau, le fameux et terrible *ami des hommes*. « Je crains pour moi ces lectures-là comme la foudre, » lui répondait Mirabeau, à la veille de donner sa démission d'officier, et craignant de se laisser ressaisir par l'enthousiasme de l'action. Les jours de péril national venus, Plutarque devient la « pâture des grandes âmes[11], » « le livre de chevet des capitaines[12]. »

1. Éléments de littérature : Histoire. — 2. Correspondance; Jugement sur Montaigne, mai 1774. — 3. Lettres inédites à M. Duval : lettre 9, 6 décembre 1768. — 4. Essai sur les Éloges. — 5. Lycée. liv. III, ch. II, sect. II. — 6. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. VII, p. 102; *Nouveaux lundis*, t. II, p. 185 et 222. — 7. Reiske, Leyde, 1756; Corsini, Florence, 1750, etc.; Traduction anglaise, 1718, 1758; allemande (Kaltwasser), 1783, 1806, etc. Voir Hoffmann, *Lexicon bibliographicum*, t. III, p. 338 et suiv., édit. 1836. — 8. Sur les réimpressions d'Amyot, par Bastien (1784), Brotier, Vauvilliers (1783, 1777) et Clavier (1804, 1806), etc. Voir Brunet. — 9. La traduction des Vies qui avait paru de 1721 à 1734 et réimprimée en 1735, 1762, 1778, 1803. — 10. Lettres de Dussaulx à Ricard, 1783. — 11. Mémoires de Madame Roland, t. II, p. 20. Édition Faugère.— 12. Thiers : *Révolution française*, liv. XIX, 43. Voir Napoléon Ier, *Correspondance*, t. IV, p. 34. *Lettre au citoyen J.-B. Say, homme de lettres*, 28 mai 1798.

Aujourd'hui nous l'étudions plus froidement. Il a trouvé des critiques, et c'est de la plume docte et mordante de P.-L. Courier qu'est parti le premier coup porté à son autorité[1]. Toutefois l'admiration des juges les plus délicats lui est restée fidèle. Tandis qu'un monument digne des plus beaux travaux de la Renaissance lui était élevé en Hollande par Wyttenbach; chez nous, les Notices de Boissonade et de Villemain, de nombreuses traductions, nouvelles ou renouvelées[2], et une étude trois fois reproduite en Sorbonne, pendant une période de moins de vingt ans, avec un succès chaque fois croissant[3], l'ont vengé, non sans honneur, des légèretés paradoxales de P.-L. Courier. En perdant de son éclat, le nom de Plutarque n'a rien perdu de son prestige aimable. On le prend encore volontiers pour point de comparaison et pour exemple[4]. On s'exalte même parfois, comme aux plus beaux jours du seizième siècle, aux portraits des vertus de ses héros[5].

A quel titre Plutarque a-t-il conquis et conservé plus ou moins intacte cette popularité? Quelle est la raison de cette prise si puissante sur les meilleurs

1. P.-L. Courier, *Lettre à Mme Thomassin* (25 août 1809); *Lettre à M. de Sacy* (3 octobre 1810) Cf. *Lettre à M. de Sainte-Croix*, 12 septembre 1806. — 2. Traduction de Ricard revue par A. Pierron; traduction de MM. Dauban, Talbot, etc. — 3. Voir les Leçons de M. Egger, *Revue des cours publics*, 10 juin 1855; 3 juin et 9 septembre 1865. Cf. Du même auteur, *Examen des historiens anciens de la vie et du règne d'Auguste*, p. 230 et 267, et *Essai sur la critique chez les Grecs*, p. 265 et suiv. — 4. D. Nisard, *Études critiques*, article sur M. Saint-Marc Girardin; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. X, *le Président Jeannin*, p. 144. Cf. t. XV, p. 280. Voir aussi la préface de la traduction du Traité sur les *Délais de la justice divine*, par Joseph de Maistre, 1816. — 5. Tocqueville, *Correspondance*, 1858.

esprits de tous les pays et de tous les temps, ou, pour parler comme Amyot, « de cette efficace universelle? »

Étudier les lois des passions, ou en montrer les effets par des exemples, telles sont les deux voies qui s'offrent au moraliste pour exposer les vérités morales. L'étude des lois est plus particulièrement le domaine du philosophe. Dès qu'il y est une fois établi, il s'y enferme. Quel plus noble exercice, en effet, que d'approfondir, dans le silence de la méditation, l'étude des penchants du cœur humain, d'en chercher le germe, en soi ou chez les autres, et d'en suivre par la pensée tous les développements! Après l'ivresse du poëte, qui voit la passion à laquelle il veut communiquer le souffle de la vie, prendre, peu à peu, dans son imagination, une forme concrète, un corps, est-il rien de comparable à la satisfaction du philosophe qui arrive, par l'analyse, jusqu'à la racine des vices et des vertus, en saisit et en amène au jour les ramifications infinies? Et qu'il porte dans sa méditation la froide raison d'un Aristote ou la logique passionnée d'un Pascal, ses observations sont une source profonde de vérités qu'il ouvre à l'humanité. Mais si profonde est la source, que tous n'y peuvent puiser. Fruit du travail de quelques intelligences d'élite, l'étude métaphysique de l'homme reste la jouissance de l'élite. Est-il beaucoup de pages du philosophe de Stagire ou de l'éloquent solitaire de Port-Royal qui soient populaires et qui puissent le devenir?

Bien autrement général est l'effet de l'exemple.

Non-seulement, l'exemple place la vérité à la portée de la foule; mais il la met en lumière d'une manière tout à la fois plus saisissante et plus douce. Il y a dans la forme de la leçon morale, si habilement qu'elle soit présentée, quelque chose d'inquiétant pour notre amour-propre; et bien qu'il nous reste toujours la ressource de ne l'accepter que pour le compte d'autrui, nous la souffrons impatiemment, par cela seul qu'elle est une leçon. L'exemple, ne s'imposant pas, a l'avantage de profiter à tous sans blesser personne. La leçon, d'ailleurs, n'est qu'un avis; l'exemple est un modèle qui encourage. « J'aime les exemples, disait le bon Amyot, pour ce qu'ils sont plus aptes à esmouvoir et à enseigner que ne sont les arguments et les preuves de raison; je les aime surtout, pour ce qu'ils ne monstrent pas seulement comme il fault faire, mais aussi impriment affection de le vouloir faire, tant pour une inclination naturelle que tous les hommes ont à imiter, que pour la beauté de la vertu qui a telle force, que partout où elle se voit, elle se fait désirer et aimer[1]. »

C'est à propos des Parallèles qu'Amyot fait cette réflexion; mais c'est au génie même de Plutarque qu'il l'applique. En effet, ni les définitions ingénieuses, ni les descriptions piquantes ne font défaut à notre moraliste dans ses Traités. Mais définitions ou descriptions, il faut qu'il les conduise jusqu'au trait d'histoire ou jusqu'à la comparaison tirée de la nature. Il ne s'arrête dans le

1. Amyot, *Préface des Vies parallèles*. Cf. les Préfaces de Creuzer et de Xylander.

point, et l'on doit supposer que nul ne s'en lassait, bien que Plutarque les multiplie parfois jusqu'à satiété.

Une inspiration plus élevée avait aussi, sans doute, poussé le génie de notre moraliste dans cette voie. La littérature grecque était riche en fonds moral. Poëtes et prosateurs avaient tour à tour, depuis Homère, apporté leur tribut au trésor commun. Mais ces richesses n'avaient pas toutes également cours. La morale gnomique était trop sèche et trop nue, la morale de l'École trop raisonneuse, pour donner satisfaction complète à un peuple qui avait toujours préféré les Alcibiade aux Nicias, et dont on ne se rendait maître qu'en le charmant. Même après l'enseignement de Socrate, d'Aristote et de Platon, Homère et les poëtes étaient demeurés les interprètes populaires des règles de la vie. Il en était comme de la religion, qui s'était fixée dans l'esprit de la foule sous les images des dieux de l'Iliade. Quels pouvaient être, pour la jeunesse, les inconvénients de la morale uniquement puisée à cette source, Plutarque nous l'apprend dans ses traités d'éducation. Les exemples du bien et du mal y étaient trop souvent rapprochés et confondus. Mais elle avait l'avantage de personnifier les idées abstraites de la vertu et du vice. Or n'était-il pas possible de lui conserver cette forme saisissante, en la transportant dans le domaine plus solide de l'histoire? On peut se figurer que cette pensée ne fut pas étrangère au dessein de Plutarque, bien qu'il faille se garder, en toute chose, de lui prêter un plan suivi.

Qu'elle se rattache à une vue supérieure, ou

qu'elle soit simplement l'expression d'une pensée se réglant, conformément à son penchant naturel, sur les besoins qu'elle voulait servir, la morale de Plutarque est, à proprement parler, une morale en action. Le sage de Chéronée ne scrute pas métaphysiquement le fond de l'âme humaine. Il en analyse, il en explique les manifestations vivantes, pour en tirer la leçon. Tâche non moins délicate que celle du métaphysicien, par le but qu'elle se propose. Sur le terrain de la métaphysique, en effet, nous acceptons volontiers un guide. Mais dès qu'il s'agit de préceptes d'une application journalière, chacun se fait juge et pose ses conditions. Il faut qu'on nous montre l'homme, sans parti pris d'admiration, encore moins sans esprit de dénigrement systématique ; car si la contemplation de la beauté idéale risque de nous lasser, la vue prolongée de la laideur nous blesse. D'autre part, nous ne voulons ni d'une sagesse âpre et hautaine, ni d'une sagesse molle et complaisante : l'une nous repousse et nous effraye, l'autre nous séduit un instant, mais bientôt elle nous répugne, parce qu'elle nous abaisse. Nous ne supportons enfin, dans le ton de la leçon, ni la gravité qui s'impose, ni la légèreté qui fatigue plus vite encore que la gravité. Vérité d'observation plus inclinée à la bienveillance qu'à la critique, mais avant tout conforme à la réalité de la nature humaine; simplicité de préceptes tout à la fois encourageante et virile; grâce aimable et solide d'exposition : il ne faut rien moins que ces qualités de méthode, de doctrine et de style, pour gagner la confiance des hommes et mériter de leur faire du bien. Tel est, du moins, l'ensemble des mé-

rites auxquels la morale de Plutarque nous paraît devoir « son efficace universelle. » Nous allons les examiner.

Nul ne conteste à Plutarque sa place parmi les maîtres en l'art de peindre l'homme. Au sens rigoureux du mot, cependant, il n'a pas de méthode. Dans toutes ses œuvres, Traités ou Parallèles, il va, vient, embarrasse, comme à plaisir, sa marche; on s'y retrouve, et non sans charme; mais il faut chercher. La critique lui en a fait, au point de vue de l'histoire, un sévère reproche. Peut-être, si nous avions à discuter le reproche, serait-il aisé de montrer que, ni dans ses Traités, ni dans ses Parallèles, en faisant usage des exemples que lui fournit l'histoire, Plutarque ne songe à faire œuvre d'historien. « J'écris des Vies, non des Histoires, » dit-il[1]. C'est la vérité morale, non la vérité historique qu'il poursuit. L'une n'est pour lui que le moyen, l'autre est le but. Et pour atteindre ce but, qu'importe au fond, un peu plus, un peu moins d'ordre et de lien dans l'exposition des faits? Mais c'est moins encore, semble-t-il, dans le but de ses œuvres, que dans le caractère même de son génie qu'il faut chercher l'explication de sa méthode.

L'imagination, telle est la faculté qui, chez Plutarque, nous paraît rendre compte à la fois des qualités et des défauts qui distinguent la composition de ses ouvrages. Que le mot n'étonne point. Si l'imagination consistait uniquement, comme a dit un poëte,

1. Vie d'Alexandre, 1; de Nicias, 1. Cf. Vie de Caton d'Utique, 24, 37, etc.

à créer ce qui n'existe pas, aucun don ne serait, à coup sûr, plus funeste au moraliste, dont le seul rôle est d'observer ce qui existe. Mais si l'imagination est, en général, la faculté qui a pour objet de saisir vivement les rapports secrets des choses, et de communiquer à tout ce qu'elle touche le souffle et la vie, quelle faculté sera plus nécessaire à l'écrivain qui, étudiant les passions des hommes dans la réalité de la vie ou dans les récits de l'histoire, se propose de les corriger, en les dépeignant?

Tout dut contribuer à développer chez Plutarque cette faculté. Les entretiens de table, les leçons d'école, où l'art suprême était de grouper les faits et les témoignages, en les présentant sous une forme animée, mettaient en jeu les forces de l'imagination. Il est vrai que ces exercices n'étaient guère moins propres à en fausser qu'à en exciter le ressort; et Plutarque n'a pas échappé à ce danger. On sent qu'il avait été rhéteur dans sa jeunesse. Excepté les Dialogues sur l'Amour, sur les Délais de la justice divine et sur l'Intelligence des animaux, qui, par le tour original, l'ampleur gracieuse, la verve piquante, rappellent, non sans bonheur, la manière de Platon ou celle de Lucien, le plan de ses Traités est généralement artificiel, quelquefois bizarre. Le plus souvent, ses entretiens, après l'échange de quelques questions insignifiantes, tournent au monologue : il ne sait ni commencer ni finir; il languit et coupe court. Ses cadres, en un mot, sont des cadres de convention. Ainsi en est-il de la forme des Parallèles qui terminent chaque couple de Vies. L'admiration d'Amyot, de Montaigne, de Saint-Évremond,

de Dacier, de la Harpe[1], s'appliquait évidemment au moraliste, qui de la comparaison fait jaillir la leçon. Mais nul ne peut contester que, pris en eux-mêmes, les Parallèles ne soient des morceaux froids. Et pourquoi? C'est que le rhéteur y prend la place du moraliste. Le sentiment de la réalité qui animait le peintre dans les biographies le quittant dès qu'il arrive au parallèle, comme les idéalistes que Bacon compare aux araignées tissant leur toile de leur propre substance, il ne tire plus ses arguments que de son imagination artificiellement excitée. Mais lorsque cette imagination s'attache à l'expression de la vie, avec quel charme pénétrant elle la fait sentir! Quelle simplicité de moyens, et quelle puissance d'action!

Les effets en sont particulièrement sensibles dans les biographies. Suétone, dans ses portraits des douze Césars, observe un plan uniforme et constant[2]. On ne saurait plus régulièrement classer les faits. Mais ce n'est pas ainsi qu'on fait revivre les hommes. Parmi les biographies de Plutarque, il n'y en a pas deux peut-être qui soient jetées dans le même moule[3]. Tour à tour, il raconte les incidents de la vie

1. Amyot, *Préface des Vies parallèles*; Montaigne, *Essais*, II, 32; St-Évremond, *Du Choix des lectures*; Dacier, *Comparaison de Romulus et de Thésée* (note); La Harpe, *Lycée*, III, chap. II, sect. 2.— 2. Voir Egger, *Examen des historiens anciens de la vie et du règne d'Auguste*, p. 267-8. — 3. C'est le jugement, on le sait, que porte Hamilton dans la page pleine de grâce légère et de verve, par laquelle commencent les Mémoires de Grammont. « Dans le dessein de donner une idée de celui pour qui j'écris, les choses qui le distinguent auront place dans ces fragments, selon qu'elles s'offriront à mon imagination, sans égard à leur rang. Qu'importe, après tout, par où l'on commence un portrait, pourvu que l'assemblage des parties forme

Tite Live, Tacite, reprenant la méthode de Thucydide, composent, en quelque sorte, le portrait de leurs personnages en vue de la place qu'ils doivent tenir au milieu du récit, Plutarque laisse simplement les siens se faire connaître. Si quelquefois il commence par tracer une esquisse générale de leur caractère, ce premier crayon dessiné en quelques traits, il retire sa main. Il a posé ses personnages, il s'écarte, les livrant au cours des événements qui découvriront eux-mêmes les différentes faces de leur âme, en déroulant les phases de leur vie. Il n'est jamais bien loin; on s'en aperçoit à ses digressions qu'il ne peut retenir. Mais il se tient à côté de ses héros, non devant eux. Il n'arrête point le développement des faits pour prendre la parole à leur place dans un discours de convention; il n'explique pas, il n'interprète pas, il raconte. Ce n'est point sa pensée qui s'impose à leur pensée; c'est leur âme qui a pénétré son âme; et telles son imagination a reçu les impressions, telles elle les réfléchit. Saisissant les choses d'un sûr et clair regard, il n'a besoin de rien inventer, de rien combiner pour les faire sentir, pour les faire voir : il les exprime. Si, par exemple, il laisse à d'autres le soin de raisonner didactiquement sur la marche d'Alexandre[1], qui nous représente, sous une plus vive image, la confiance chevaleresque, la passion désintéressée de la gloire qui président aux apprêts de la conquête ; ces premières et brillantes

1. Voir Sainte-Croix, *Examen critique des anciens historiens d'Alexandre le Grand.*

batailles dans lesquelles il le montre, au premier rang de la mêlée, « reconnaissable entre tous à l'éclat de son casque surmonté de deux grandes ailes d'une blancheur éblouissante[1]; » ces nobles lendemains de victoire, où le disciple d'Aristote éclipsait le roi de Macédoine[2]; toute cette fleur de jeunesse, de vaillance, de grâce et de vertu, qui donne aux débuts de cette vie de héros consommée en dix ans tant de grandenr et de charme? Ne lui demandez pas un jugement politique sur l'état du monde après la mort du conquérant; mais lisez la description du combat singulier d'Eumène et de Néoptolème; voyez Démétrius et Pyrrhus entrant en Épire, chacun de son côté, comme deux paladins en lice, et dans leur fougue aveugle, passant l'un auprès de l'autre sans s'apercevoir qu'ils se manquent; suivez-les dans les vicissitudes de leur fortune : celui-ci rêvant, en face des espaces de la mer, aux horizons lointains qui semblent l'appeler, pleurant de regret à la pensée des champs de bataille qu'il laisse, montant le premier à l'assaut de toutes les places, s'élançant au milieu de la mêlée, la figure souillée de sang, fendant en deux, d'un coup de sabre, l'adversaire qu'il a choisi, promenant enfin de rivage en rivage sa valeur stérile, pour aller mourir au détour d'une rue, du coup d'une tuile lancée par la main d'une vieille femme; celui-là faisant la guerre et ruinant les peuples pour payer les robes et les poudres de ses maîtresses, lassant par les ex-

1. Vie d'Alexandre, 16. — 2. Jouffroy, Mélanges philosophiques, *Du rôle de la Grèce dans le développement de l'humanité.*

travagances de son luxe et de ses débauches le dévouement de ses partisans et la patience de ses sujets, réduit à chercher un asile sur les âpres sommets de quelques montagnes désertes, finalement enfermé entre les quatre murailles d'un parc comme une bête dangereuse, et consumant dans les grossiers plaisirs de la table et de la chasse le reste d'une vigueur que vingt ans de folies sans exemples n'ont pas épuisée : jamais le caractère de ces aventuriers de génie, de ces soldats-rois qui, des leçons du maître n'avaient conservé que le goût des témérités aveugles, a-t-il été décrit avec plus de force et de vie? Plutarque entre à fond dans la pensée et dans les sentiments de ses personnages. Ses portraits et ses récits font illusion, parce qu'il est lui-même sous le charme. Même alors que quelque digression savante semble l'entraîner, l'image du temps et de l'homme qu'il peint est toujours sous ses yeux; dès qu'il y reporte son regard, il en reprend possession, ou plutôt, elle le ressaisit.

C'est ce même talent, qui, dans les Traités, donne aux passions qu'il décrit un si agréable relief. Le bavard, le curieux, l'ambitieux de la petite ville, le superstitieux et l'incrédule, qu'il représente, ne sont pas assurément dessinés d'après les principes de l'art. Quand Aristote étudie un caractère, d'un premier coup d'œil, comme d'un coup de sonde, il pénètre jusqu'au fond; et de là, portant en tous sens sa vue puissante, il le décrit avec une précision sans égale. Plutarque n'entend rien à cette rigueur de méthode. C'est par esquisses multipliées qu'il procède. Il s'aide tour à tour de la comparai-

son et de l'exemple. Il s'étend plutôt qu'il ne creuse. Sa description est entremêlée de conseils ; elle commence par où elle devrait finir ; l'enchaînement logique des causes et des effets y est interverti. Il n'a, en un mot, aucun souci des règles du genre. Là aussi, là surtout, il est tout entier à la pensée morale qu'il poursuit. Mais quel art profond d'analyse dans cette analyse sans art, où ces types des faiblesses humaines sont simplement représentés, comme ils ont été surpris, dans le détail saisissant de l'action! Quel naturel dans ces personnages innommés! Comme ils vivent, comme on sent qu'ils ont existé!

Rares et admirables effets, d'autant plus admirables, que les procédés sont plus modestes. Que Plutarque, en effet, représente en pied les personnages historiques qu'il prend pour types dans ses Parallèles, ou qu'il emprunte à la vie de tous les jours les traits et les exemples dont il a besoin pour justifier les préceptes de ses Traités, c'est des révélations les plus inattendues, des actions les plus simples, des incidents qui mettent en son jour « quelque vertu coustumière, » comme dit Montaigne, qu'il tire ses principales lumières. « De même que le peintre cherche surtout la ressemblance dans les traits du visage et dans les yeux, où se manifeste le plus sensiblement le naturel, » de même Plutarque étudie plus particulièrement « les signes distinctifs de l'âme dans les plus légers faits, dans les propos, dans les simples badinages, qui souvent mettent mieux en son jour un caractère que des combats meurtriers, de grandes batailles

et des prises de villes[1]. » J.-J. Rousseau lui en fait un mérite[2]; Voltaire lui en fait un reproche[3], et ce reproche a été renouvelé de nos jours[4]. On accuse Plutarque, d'abord d'abaisser le caractère des grands hommes, ensuite de faire injure à l'humanité, en attribuant à des circonstances fortuites ou à des motifs puérils ce qui a été le fruit des combinaisons lentement mûries de la sagesse et du génie. L'observation serait juste, sans doute, si les choses humaines se conduisaient toujours d'après les règles de la logique, ou suivant les intuitions du génie. Mais les incidents les plus imprévus ne viennent-ils pas le plus souvent hâter ou rompre le cours des plus fermes desseins, et est-ce la logique absolue qui gouverne le monde[1]? Est-il vrai, d'autre part, que la recherche du détail familier détourne la vue de l'écrivain des grands événements, ou le rende incapable d'en saisir la portée? Comparer, sous ce rapport, Plutarque à Suétone[5], c'est méconnaître Plutarque. Suétone

1. Vie d'Alexandre, I. Cf. Vie de Nicias, I. Il avait fait un livre aujourd'hui perdu, « sur les faits négligés dans l'histoire. » — 2. Émile, I, IV. Cf. I, I. — 3. Siècle de Louis XIV, 25. — 4. Napoléon III, *Histoire de Jules César*, Préface, IV et V. — 5. Fontenelle met agréablement en lumière un exemple de l'honnête sagacité de Plutarque. » Quelques historiens disent nettement qu'Alexandre voulut, d'autorité absolue, être fils de Jupiter Ammon... On y ajoute qu'avant d'aller au temple, il fit avertir le dieu de sa volonté, et que le dieu s'exécuta de fort bonne grâce... Il n'y a que Plutarque qui fonde toute cette divinité d'Alexandre sur une méprise du prêtre Ammon, qui, en saluant ce roi et lui voulant dire en grec : O mon fils ! prononça dans ces mots un *s*, au lieu d'un *n*, parce qu'étant Libyen, il ne savait pas trop bien prononcer le grec; et ces mots, sans ce changement, signifiaient : ô fils de Jupiter! Toute la cour ne manqua pas de révéler cette faute du prêtre, et le prêtre lui-même la fit passer pour

n'a que le goût de l'exactitude ; Plutarque a de plus et par-dessus tout le vif sentiment de l'histoire et de la moralité. Rien ne lui échappe des moindres incidents qui ont signalé le passage du Rubicon : en comprend-il moins l'importance de la révolution qui suivit ce passage? Quel tableau que celui qu'il nous fait de Rome à ce solennel moment[1] ! Modestement fidèle d'ordinaire à ses habitudes d'observation pratique, Plutarque sait aussi s'élever avec les situations et avec les hommes. A la curiosité du détail, il unit, où il le faut, la profondeur des vues. Il y a, disait Saint Évremond, une force naturelle dans les discours de Plutarque, qui égale les plus grandes actions[2].

Bien plus, loin de « guetter l'homme aux petites choses et aux hasards du destin, » le trait caractéristique de toutes ses œuvres, Traités et Parallèles, et l'une des règles fondamentales de sa critique, c'est qu'il ne faut rien imputer à la fortune de ce qui peut être attribué à la vertu. Sans doute, tandis qu'avant tout, il cherche à représenter l'homme dans la réalité de sa nature, il ne le montre, ni tout bon, ni tout mauvais. Caton ne souffrait pas qu'on parlât des méchants à sa table[3]. Telle n'est pas la règle que le moraliste de Chéronée s'est

une inspiration de Dieu, qui avait conduit sa langue, et confirmé par des oracles sa mauvaise prononciation. Cette dernière façon de conter l'histoire est peut-être la meilleure; les petites origines conviennent aux grandes choses... » (Histoire des Oracles, 1re Dissertation, X). — 2. Napoléon III, *Vie de Jules César*, II, 1.

1. Vie de César, 32 et suiv. — 2. Jugement sur Sénèque et Plutarque, déjà cité. — 3. Vie de Caton, 25.

faite. Parmi ses Parallèles, il en est dont le but est de nous placer sous les yeux les déplorables effets du vice[1], et, dans ceux mêmes où il nous propose des exemples de vertu, ses sympathies les plus vives ne font jamais fléchir la rectitude de son jugement. Il porte parfois les coups les plus rudes à ses héros de prédilection. Ainsi, tandis que la plupart des historiens d'Alexandre jettent, par respect pour sa mémoire, une sorte de voile sur les causes de sa mort, il nous le représente, sur la fin de sa vie, enclin à l'intempérance[2]. Mais ce n'est pas de ce côté que le porte la pente naturelle de son esprit, ni qu'il voit l'utilité de son rôle. En effet, si c'est le devoir et l'honneur du métaphysicien d'analyser froidement les vices et les vertus, comme le savant qui éprouve dans le même creuset les plantes salutaires et les poisons, autre est la tâche du moraliste pratique, qui doit surtout faire aimer ses leçons. Ainsi, du moins, l'entendait Plutarque. Épargnons, disait-il, la faiblesse humaine; prenons garde de représenter les fautes ou les taches dont les passions ou la nécessité des affaires parsèment la plus belle vie, moins comme de véritables vices que comme des imperfections de vertu[3]. Et il est piquant de suivre dans le détail ses efforts pour concilier la vérité historique dont il ne veut pas s'écarter, avec l'enseignement moral qu'il se propose. Nul écrivain peut-être ne

1. Vie de Démétrius, 2. — 2. Vie d'Alexandre, 75, 76. Cf. Vie de Thémistocle, 27 à 31; de Caton, 6, 10; de Nicias, 14, 16, 19, 21 à 23; d'Agésilas, 5, 10, 35, 36, etc. — 3. Vie de Cimon, 2.

donne, par son érudition[1], une idée plus large de l'essor pris par la littérature historique sous les premiers Antonins. On lui a reproché d'accumuler indiscrètement les témoignages. Le reproche n'est pas fondé; sur toutes les questions de quelque intérêt, il confronte les autorités, il pèse les traditions[2], il repousse tout ce qui lui paraît artificiel et mensonger[3]. Ce qui est vrai, c'est que ni l'étendue de sa science, ni la sagacité de sa critique, ne lui font perdre de vue le but qu'il envisage. Sa science et sa critique, par exemple, ne lui permettant pas de mettre d'accord l'entrevue de Crésus et de Solon avec les données exactes de la chronologie, il le déclare tout d'abord; néanmoins il s'attache à la tradition. « Pourquoi, dit-il, un fait si généralement répandu, rapporté par un si grand nombre de témoins, conforme d'ailleurs aux mœurs de Solon et si digne de sa sagesse, de sa vertu, de sa grandeur d'âme, serait-il rejeté, sous le prétexte qu'il ne cadre pas avec quelques tables chronologiques que les savants ont entrepris de réformer, sans pouvoir parvenir à les concilier[3]? » Se servir, dans une narration, d'expressions dures et offensantes, quand on pourrait en employer de douces; se lancer dans des digressions, pour amener le récit d'un fait malheureux ou coupable; passer sous silence, à dessein, de sages discours ou de nobles actions; entre plusieurs traditions accréditées sur un même point, choisir la moins honorable; à propos

1. Voir Heeren, *De fontibus et auctoritate Vitarum Plutarchi, Commentationes quatuor*, Gotting., 1820. — 2. Vie d'Alexandre, 46. — 3. Vie de Lysandre, 14; de Thémistocle, 25, etc. — 3. Vie de Solon, 27. Cf. Vie d'Alexandre, 26

d'un fait constant, mais dont la cause est demeurée secrète, former des conjectures fâcheuses, tout cela, à ses yeux, constitue autant d'atteintes à la vérité de l'histoire et à la justice[1]. Pour atténuer les fautes de ses personnages, il a recours à tous les subterfuges honnêtes. Il n'accuse pas, il regrette; il ménage le coupable en flétrissant l'action ; il en partage la responsabilité entre l'auteur et les victimes ; il fait la part de tout le monde. On sent que c'est pour lui un soulagement, lorsque, dans la biographie d'un grand homme, le cours des événements amène à son tribunal quelque personnage secondaire, auquel il peut imputer la plus grande partie du mal commis. Il distingue les moyens des résultats. Les moyens et les résultats sont-ils évidemment répréhensibles, il se rejette sur les intentions : en entrant à Sparte, Philopœmen, sans doute, violait la justice, mais c'était une entreprise d'un si grand courage ! Comme s'il craignait de donner plus de gravité aux fautes, en se faisant juge, il en laisse, toutes les fois qu'il le peut, l'appréciation aux contemporains, à la foule, dont la mobilité passe aisément du blâme à l'éloge. Tout personnage dont il s'occupe lui est, sur le moment, un hôte cher et sacré[2]. S'il l'introduit à notre foyer, c'est dans le but de nous faire imiter ses vertus, en nous les faisant aimer, comme il les aime lui-même. Le mépris des hommes est trop souvent le dernier mot de la science des moralistes. Ce n'est point l'idée que Plutarque a conçue de la nature humaine. Il la ménage dans ses faiblesses, il l'honore dans

1. De la Malignité d'Hérodote, 2 à 9. — 2. Vie de Paul-Emile, 1.

ses grandeurs. Il a l'amour et le respect de l'humanité.

C'est ainsi que, tout en nous peignant l'homme « vif et entier », suivant l'expression de Montaigne, il nous incline à l'admiration éclairée de la vertu. Saisissants par leur relief inimitable, ses exemples, soit qu'il les développe à loisir dans les Vies, soit qu'il les rappelle par citations isolées dans les Traités, frappent l'imagination et séduisent le cœur.

Mais ce n'est pas seulement à l'attrait généreux de la méthode, c'est aussi, avons-nous dit, c'est surtout à la valeur pratique de la doctrine que se mesure l'efficacité d'un enseignement moral.

Toute étude sur Plutarque a longtemps abouti, comme par une conclusion obligée, à une comparaison avec Sénèque; et ces sortes de comparaisons ont cela de dangereux, qu'une fois inclinée en un sens, la balance, trop souvent, cède, de plus en plus, à son propre poids. C'est ce qui est arrivé pour Sénèque et Plutarque, au détriment de Sénèque. Il fut un temps où l'équilibre, était si bien rompu en faveur de Plutarque, qu'on s'étonnait, on s'indignait presque, à la pensée d'un rapprochement entre les deux moralistes. Oser mettre de front Sénèque avec Plutarque, y pense-t-on? s'écrie Dryden : Sénèque n'a pas à se plaindre !

Sénèque n'a pas toujours été étudié, comme il mérite de l'être. Il n'est pas d'écrivain peut-être qu'on ait plus séparé de ses écrits, et qu'il soit plus nécessaire d'y faire rentrer, pour le comprendre. Une confrontation approfondie de sa vie et de ses œuvres ne

conduit pas, sans doute, à la solennelle absolution que lui accorde Diderot ; mais elle attache singulièrement au spectacle de ses luttes avec lui-même. Sénèque, en effet, se rend compte de ses inconséquences, de ses faiblesses. Je ne suis, répète-t-il sans cesse, qu'un élève en sagesse, et quel élève ! passable tout au plus, et qui désespère d'arriver à la perfection[1]. Quelques-uns de ses Traités et certaines de ses Épîtres ne sont qu'une sorte d'examen de conscience sur les épreuves qu'il voit venir ou qu'il subit[2]. On en dénature la pensée, et il en est dont on fausse le sens, en les lisant comme des déclamations d'école:c'est dans le silence du cabinet, en se recueillant, qu'il faudrait les méditer. On lui fait un crime d'avoir écrit de fastueuses professions de mépris pour les richesses, tandis qu'il recevait sa part des dépouilles encore toutes sanglantes des victimes de Néron. Mais il est des heures où, comme la robe de Nessus, ces dépouilles le brûlent et le dévorent[3]; et, un jour, n'osa-t-il pas résigner publiquement tous les présents dont il avait été comblé ? ce qui était un acte de courage, car c'était presque un reproche. Au moins ne peut-on douter qu'il fût sincère dans ses efforts incessants pour se détacher de la vie, lorsqu'on voit, dans Tacite, de quel regard, un peu tendu peut-être, mais digne et ferme, il envisagea la mort[4]. C'est la dernière heure, disait-il, qui révèle l'homme. Il a prouvé, à ce moment suprême,

1. Épît., 57; Cf. Ibid., 52; de la Vie heureuse, 18; Consolation à Helvie, 5. Il se traite lui-même de grand enfant. « Quod vides accidere pueris, hoc nobis quoque, majusculis pueris, evenit. » Épît., 24. — 2. Épît., 27, 61. — 3. Des Bienfaits, II, 18; de la Vie heureuse, 22. — 4. Tacite, *Annales*, XIV, 53, 56.

que, si sa conduite n'avait pas toujours été, hélas! conforme à son langage, son cœur pouvait s'élever à la hauteur de sa pensée. Aussi, quand du fond de cette âme troublée qui, après être tombée si bas, remonte parfois si haut, on considère la sérénité du sage de Chéronée, tout au contraire de Dryden, c'est le sage de Chéronée qu'on craindrait d'exposer au parallèle.

Mais en est-il de même de la doctrine?

Nous l'avons dit : les sentiments et le langage du moraliste ne pouvaient être les mêmes au sein d'une cour criminelle, qu'au milieu des passions inoffensives d'une petite ville, à Rome qu'à Chéronée, dans le palais des Césars que sous les portiques du temple d'Apollon. Mais la première condition de tout enseignement moral, quel qu'il soit, c'est d'être praticable. Or, parfois, sans doute, Sénèque fait ce qu'il peut pour rendre ses préceptes accessibles; mais, en général, il tend à forcer sa doctrine. Du vice à la vertu, du bien au mal, à ses yeux, il n'existe point de degré; quiconque n'est pas bon d'une bonté parfaite, est méchant[1]. Ne se rien pardonner, ne se rien passer, étouffer en soi le germe de toutes les passions, tel est le fond de l'examen de conscience qu'il préconise d'après l'exemple de Sextius[2]; telle est, pour lui, la loi du Sage[3]. La vertu de Sénèque fait peur, disait

1. Épît., 9, 31, 42, 59, 71, 73, 75, 85, 87, 92, 98, 99, 104, 107, 116, 119, 124; des Bienfaits, VII, 1, 22; de la Colère, II, 13; de la Constance du sage, I, 3; Questions naturelles, II, 36; De la Brièveté de la vie, 15. — 2. De la Colère, III, 36. Cf. I, 7; Épît., 116. — 3. Épît., 16.

Saint-Évremond[1], et il fallait, sans doute, peu de chose pour effrayer le voluptueux épicurien. Mais reconnaissons, du moins, que cette morale n'est point faite pour attirer le commun des âmes. Même alors que Sénèque semble descendre des hauteurs souveraines où il se place, la distance demeure. Il voudrait parler en ami ; il conserve le ton du maître. Parvient-il à émouvoir, l'émotion qu'il produit n'est qu'une secousse. « Il vous eslance en sursault, dit Montaigne, et vous abandonne en chemin[2]. »

Plutarque met la sagesse à la portée de tout le monde; et ces durs sentiers où Sénèque « poulse » péniblement le sage deviennent, chez lui, des chemins accessibles et praticables. S'il ne va pas jusqu'à dire, avec Montaigne, que « le bien devient vicieux, lorsqu'on l'embrasse d'un désir trop âpre et violent[3] », sa maxime commune, traduite aussi par Montaigne, est « que le prix de l'âme consiste moins à aller haut, qu'à aller ordonnément[4]. » Se laisse-t-il entraîner par un exemple à quelque exagération, c'est une surprise, et comme une trahison de sa mémoire; ce n'est point une faute de son jugement. Cette loi morale du retour sur soi-même dont le stoïcisme se fait honneur, il la recommande, lui aussi. Un de ses meilleurs Traités, nous l'avons vu, a pour objet de faire apprécier par lui-même, au jeune homme qui est entré dans les voies de la vertu, le moindre de ses progrès. Mais tandis que les plus fermes courages sont exposés à fléchir sous l'examen que le stoï-

1. Jugement sur Sénèque et sur Plutarque, déjà cité. — 2 Essais, II, 10; III, 12. — 3. Ibid., I, 29. — 4. Ibid., III, 2.

cisme impose à la conscience, avec quel tact et quelle mesure Plutarque en manie les délicats ressorts[1]! On s'est demandé pourquoi il donne, dans ses écrits, si peu de place au souvenir de certains stoïciens, ses contemporains[2]; on s'en étonne surtout, quand on voit qu'au fond des plus obscures provinces de l'Empire, on s'inquiétait de savoir ce que pensait Thraséas, ce qu'il faisait, ce qu'il ne faisait pas[3]. Ce silence s'explique par l'esprit de sa doctrine. Ce n'est pas que la sympathie lui manquât pour les grands caractères. Sossius Sénécion était, nous le savons, un de ses amis. Mais la vertu du Stoïcien « se promenant sur la place publique, tête haute, sans souliers ni ceinture », avec une simplicité orgueilleuse, importunait son bon sens. Dans un moment d'impatience, ne va-t-il pas jusqu'à traiter Caton de « phénomène inutile ? » Les personnages illustres qu'il propose comme modèles, il se plaît à les montrer « menez et ramenez par les mêmes ressorts que nous[4] » : admirables par les hauts faits que la fortune leur a donné l'occasion d'accomplir, mais n'ayant, par leurs sentiments, rien que d'humain;

1. Du Progrès dans la vertu, 18. Cf. I, 2. Voir plus haut, ch. II, § 1, p. 148 et suiv. — 2. Il ne cite que deux fois Sénèque et Musonius Rufus, et trois fois Thraséas. Il fait allusion, à propos d'un incident de ses leçons, à Arulenus Rusticus. Je n'ai pas même rencontré dans ses œuvres le nom d'Épictète. Avait-il lu Tacite? Il ne se réfère nulle part à ses ouvrages. Les rapprochements qu'on a relevés entre les *Vies* de Galba et d'Othon, et les *Histoires*, ne seraient pas une preuve, ces Vies étant d'une authenticité très-contestable. — 3. « Diurna populi Romani per provincias, per exercitus curatius leguntur, ut noscatur quid Thrasea non fecerit. » Tacite, *Annales*, XVI, 22. Cf. Des Journaux chez les Romains, par J.-V. Le Clerc, p. 185. — 4. Essais, I, 22, 25.

pères de famille honnêtes, époux aimables, citoyens dévoués à leur patrie et respectueux envers leurs dieux. Son objet est de former non des héros, mais des hommes ; d'enseigner, non les vertus des grands jours, mais les vertus de tous les jours. Il ne s'interdit pas de « prescher les belles actions ; » mais ce qu'il a en vue, ce sont les « actions coustumières, » les mœurs. Ajoutez que, si mesurées que soient toujours ses leçons, jamais il ne les impose. Nous sommes tous, plus ou moins, comme Louis XIV : nous voulons bien prendre notre part du sermon, nous n'aimons pas qu'on nous la fasse. Nous n'aimons même pas, disciples en cela de Montaigne, « qu'on nous plante les choses comme évidentes. » Plutarque avertit, conseille, recommande ; il ne parle point d'autorité. Si, çà et là, il se cite en exemple, comment ne pas écouter un maître qui vous dit moins souvent encore qu'il n'aurait le droit de le dire : ce que je vous invite à faire, je l'ai fait?

Sagesse simple et engageante, aussi éloignée toutefois de la mollesse corruptive de l'épicuréisme, que de l'âpreté hautaine de la doctrine stoïcienne. En tenant compte à l'âme humaine de sa faiblesse, le sage moraliste songe aussi à sa dignité. S'il ne veut pas d'une vertu achetée par le sacrifice du bonheur, il ne saurait vouloir non plus d'un bonheur qui ne coûterait aucun effort de vertu. « Sans doute, disait Montaigne, il y a des âmes réglées d'elles-mêmes et bien nées qui suivent même train et représentent en leur action même vitesse que les vertueuses ; mais la vertu donne je ne sais quoi de plus grand et de plus actif que de se laisser, par une heureuse complexion,

doucement et paisiblement conduire à la suite de la raison. La vertu refuse la facilité pour compagne, et cette aisée, douce et penchante voie par où se conduisent les pas réglés d'une bonne inclination de nature, n'est pas celle de la vraie vertu[1]. » Montaigne ne fait ici que traduire Plutarque. Pour Plutarque, en effet, la vertu suppose l'effort. Il ne demande rien qui excède nos forces ; point de « boutées ni de saillies[2] ; » mais une vigilance persévérante, une attentive direction de soi-même, laquelle transforme peu à peu la pratique toujours plus ou moins pénible du bien en douce habitude. Discipline et constance, voilà à quels caractères il reconnaît la vertu[3]. Travaillez sans relâche, répète-t-il sous toutes les formes, à prendre sur vous plus d'empire. Les astronomes disent des planètes qu'elles sont stationnaires, lorsqu'elles paraissent s'arrêter ; l'exercice de la sagesse n'admet point ces sortes de repos. Qui ne gagne plus, commence à perdre. L'important n'est pas de marcher vite, mais de marcher toujours. Les habitants de Cirrha demandaient à l'oracle comment ils pourraient vivre en paix chez eux : c'est, leur répondit-il, en faisant nuit et jour la guerre à vos ennemis. Ainsi en est-il de la lutte contre les vices ou les faiblesses de la nature. Le succès ne répond-il pas d'abord visiblement à la peine ; redoublez de persévérance, et espérez. Il y avait une ville où les paroles étaient gelées par le froid, aussitôt qu'elles étaient émises ; puis la chaleur venant à les fondre, on entendait, l'été, ce qui

1. Montaigne, *Essais*, II, 11. — 2. Ibid., II, 29. Cf. Pascal, *Pensées*, article VII, n° 12. — 3. Cf. Montaigne. *Essais*, II, 29.

avait été dit pendant l'hiver. Tels sont parfois les conseils de la philosophie : ils ne trompent jamais ceux qui savent en attendre le bienfait[1]. En un mot, régler ses passions sans faire violence à la nature, se persuader qu'il n'y a point de petit succès, et que les moindres pratiques, sérieusement exercées, produisent les plus grands effets, voilà ce qu'il demande « pour informer, establir et conforter notre âme[2]. » Le bonheur suivra. Si la vertu ne doit rien avouer que ce qui se fait par elle et pour elle, l'intérêt finit toujours par trouver sa propre satisfaction dans la pratique de la vertu. « Que si, d'ailleurs, la fortune faut à la vertu, — Montaigne nous servira encore une fois d'interprète, — elle lui échappe ou elle s'en passe, et s'en forge une autre toute sienne, non plus flottante et roulante. Son office propre et particulier, c'est savoir user des biens réglément et les savoir perdre constamment[3]. »

Tel est l'ensemble de la doctrine de Plutarque. C'est par ce caractère de simplicité, tout à la fois « destendue et virile[4] », vraiment humaine, qu'elle nous paraît soutenir, sans trop de désavantage, la comparaison avec celle de Sénèque. Ainsi s'explique, à notre sens, qu'avec moins de pureté idéale, elle soit restée plus populaire.

L'agrément solide du talent de l'écrivain y a aussi contribué. Il ne faut pas juger du style de Plutarque par les traductions qui ont été faites de ses

1. Du Progrès dans la vertu, 3, 4, 7; de la Tranquillité de l'âme, 18, 23; de la Mauvaise honte, 5, 8; de la Curiosité, 11, 12; du Babillage, 19; de l'Utilité des ennemis, 9; de l'Usage des Viandes, I, 1; de la Musique, 31; de la Fortune d'Alexandre, 8, etc. — 2. Montaigne, *Essais*, III, 12. — 3. Ibid., II, 16. I, 25. — 4. Ibid., III, 12.

œuvres. Si, à l'exception d'Horace, aucun auteur de l'antiquité n'a trouvé un plus grand nombre d'interprètes dévoués[1]; si, entre Amyot, Dacier et Ricard, pour ne parler que de ceux qui ont fondé sa renommée en France[2], c'est une véritable émulation de zèle, le succès n'a pas également répondu à leurs efforts. Plutarque rapporte, au sujet d'Agésilas, un mot inquiétant pour les traducteurs. On invitait le roi de Sparte à aller entendre un homme qui imitait la voix du rossignol : « J'ai encore dans l'oreille, dit-il, le chant du rossignol lui-même[3]. » Toute traduction, en effet, est œuvre délicate, et celle de Plutarque plus que toute autre peut-être. Rapprochée du texte, la version de Ricard est, dans sa teneur générale, d'une élégance superficielle et d'une fidélité peu approfondie. Celle de Dacier, plus exacte, est lourde et décolorée. Seule, l'œuvre d'Amyot est une œuvre originale; c'est sa supériorité incontestable; c'est aussi son défaut.

On sait par quelles vicissitudes de fortune a passé la traduction d'Amyot. Soixante ans après que Montaigne écrivait qu'elle « avait tiré le monde du bourbier, » un érudit, Bachet de Méziriac, qui avait sur Montaigne l'avantage de savoir le grec, concluait, après un long et laborieux examen, que corriger les impertinences, les perfidies, les faussetés, les extravagances dont elle fourmillait, ne serait rien moins que nettoyer les écuries d'Augias; et depuis Mézi-

1. V. de Bliguières, ouvrage cité, ch. v et vi. — 2. On sait que la traduction de Ricard a été très-habilement revue par M. Pierron. Voir aussi la traduction nouvelle des Vies parallèles de M. Talbot, et celle des Œuvres morales de M. Bétolaud.— 3. Vie d'Agésilas, XXI, 6.

riac[1], ce n'est que de nos jours qu'Amyot a retrouvé, dans la critique, une bienveillance voisine de l'admiration.

Méziriac abusait de ses avantages, quand il comptait, par milliers, les inexactitudes historiques, géographiques ou mythologiques, d'un travail si considérable. Amyot n'avait même pas besoin d'alléguer à l'avance[2] « pour sa descharge, » que

En œuvre longue, il n'est pas de merveille,
Si quelquefois l'entendement sommeille.

C'était assez pour sa gloire d'avoir « corrigé ces livres misérablement corrompuz et dépravéz, et éclairci ces infinis lieux désespérément estropiéz. » « Nul ne peut estimer, disait-il, quel tourment d'esprit et quelle croix d'entendement ç'a esté de faire sortir une telle œuvre ès mains des hommes, au moins en tel estat, que l'on y pust prendre quelque plaisir et prouffit. » « La commune voix » dont il s'inquiétait, a rendu justice, par la bouche des Reiske, des Wyttenbach, des Coray, des Sintenis, à « son incroyable labeur; » et plusieurs de « ses passables conjectures » sont restées attachées au texte de Plutarque[3].

Sur le fond même de la traduction, les remarques de Méziriac, plus mesurées, nous semblent aussi plus

1. Bachet de Méziriac, *Discours sur la traduction* (1635), imprimé dans le Menagiana, t. II, p. 411 et suiv., édit. de 1715, et en tête des Commentaires sur Ovide (1716). Cf. Gui Patin, *Lettre* 74, à Ch. Spon. — 2. Préface des *Vies*. — 3. « Haud inficiandum, quod usu cognovi, locos corruptos ita versos esse ab Amyoto, ut appareat cum emendatione probabili expressisse « (Wittenbach, *Præf.*, p. v). « Amyotus nusquam negligendus in re critica » (Sintenis, *Vita Plutarchi*, Excursus).

justes. Elles reviennent toutes à cette critique, qu'Amyot a prêté à Plutarque un ton général de naïveté qu'il n'avait pas. L'observation est fondée; toutefois il faut s'entendre. Chateaubriand a écrit : Plutarque n'est qu'un agréable imposteur en tours naïfs[1]. Chateaubriand avait-il bien présent à l'esprit le texte de Plutarque, quand il prononçait si légèrement un jugement si sévère? Il y avait chez le moraliste de Chéronée un fond de candeur réelle et de bonhomie sincère. Ce fond fut de bonne heure altéré par l'exercice de la rhétorique, mais non détruit. Moins sensible, il est vrai, dans ses œuvres que dans sa vie, la naïveté de Plutarque ne fait le plus souvent que pointer, en quelque sorte, sous les formes de sa langue. Mais parfois aussi elle perce et s'épanche. Tantôt, par exemple, réfléchissant tout haut, pour ainsi dire, il remonte dans l'expression de sa pensée jusqu'à ces sous-entendus qu'on garde d'ordinaire pour soi[2]; tantôt, entraîné par une comparaison familière, il en poursuit les termes jusqu'au bout avec une sorte d'irréflexion[3]; ailleurs, s'identifiant avec les sentiments de ceux dont il prend les intérêts, il prend pour eux fait et cause, jusqu'à se mettre à la place des Dieux, par exemple[4], ou jusqu'à discuter sérieusement avec des mères certains vers de l'Iliade sur les douleurs de l'enfantement[5]. Que ce ne soit point la naïveté exubérante des littératures primi-

1. Génie du christianisme, III, III, 7. — 2. Propos de table, IV, préface. — 3. Du progrès dans la vertu, 12; du Babillage, 3; de la Fortune d'Alexandre, 8, etc. — 4. De la Superstition, 10. — 5. De l'Amour des père et mère pour leur progéniture; du Bavardage, 11. Cf. 13

tives, je le veux bien. Mais encore moins est-ce la naïveté artificielle des littératures de décadence. Les tours naïfs sont, chez Plutarque, le mouvement spontané d'un esprit qui s'abandonne, non l'effet laborieux de l'étude : il ne les cherche pas ; ils lui échappent[1]. Plutarque, en un mot, est un homme d'école, chez lequel les habitudes de la profession n'ont pas desséché les sources vives du naturel. Sa langue ne revêt que par instants les formes de la naïveté ; mais on sent qu'il en a l'âme.

C'est cette âme qu'Amyot a fait revivre partout. « Aiant profondément planté dans son imagination, par une longue conversation, une idée générale de celle de son aucteur[2], » comme disait Montaigne, — qui n'entendait rien au grec, mais qui soupçonnait bien quelque honnête supercherie, — et se complaisant dans un effort auquel se prêtait merveilleusement la langue naissante du seizième siècle, il a rendu à Plutarque les grâces de sa candeur native ; il l'a fait, pour ainsi dire, rentrer dans son génie[2]. Aimable service, mais qui excède les droits et les devoirs d'un traducteur. Se servir d'une certaine confraternité d'esprit pour ramener au dehors, en quelque sorte, les qualités qu'un écrivain avait, en partie, maintenues au dedans de lui, c'est risquer d'abuser de la confiance du lecteur. Ce n'est pas tout à fait pour Amyot un éloge, qu'on ait pu dire le Plutarque d'Amyot.

Un autre abus de génie du bon Amyot, c'est le ver-

1. Cf. Ampère, article sur Amyot, *Revue des Deux Mondes*, juin 1841. — 2. Essais, II, 4.

nis de molle élégance dont il a comme recouvert le style de son modèle. Rien ne ferait concevoir, en effet, une idée plus inexacte de la langue de Plutarque, que la forme sous laquelle on se représente, d'ordinaire, la langue des rhéteurs, polie, châtiée, égalisée, faite à souhait pour le plaisir de l'oreille. Composée de locutions empruntées à tous les genres et à toutes les époques, elle est une sorte de mosaïque, comme on l'a dit[1], et une mosaïque où les couleurs sont rapprochées parfois, sans être fondues. Dans l'abondance des citations et des exemples qui débordent de sa mémoire, les historiens et les orateurs, les philosophes et les poëtes apportent tous à Plutarque, avec la pensée qu'ils lui fournissent, leurs tours et leurs expressions. Le tissu de son discours se tend, s'assouplit, se nuance, selon le souvenir qui y pénètre. Tour à tour, il ceint sa phrase ou la laisse flotter à longs plis. A des lambeaux d'une pourpre éclatante, il coud des morceaux de la plus mince étoffe. Les métaphores hardies et serrées se rencontrent tout près des images familières et diffuses. Les définitions se heurtent aux comparaisons. Les périodes sont chargées de mots avec une industrie inégalement heureuse. Amyot ne l'ignorait pas. Avant que le savant Henri Estienne lui eût adressé le reproche d'avoir changé « la robbe de son aucteur[2], » il avait lui-même fait

1. Boissonade, *Notice sur Plutarque*, t. II, p. 545. édition de M. Colincamp. — 2. Préf. de l'Apologie pour Hérodote. Cf. de Thou, *De Vita sua*, 5 : « Amyotus... Plutarchum in linguam nostram gallicam verterat majore elegantia quam fide. » Fed. Morel, *Vie de Plutarque*. Cf. Huet, *De Claris interpretibus*, et G.-J. Vossius, *De Historicis Græcis*, II, 10 : « Sane fuit Plutarchus vir undecumque doctissi-

la remarque que « la façon d'escrire de Plutarque était plus aiguë, plus docte et pressée, que claire et aisée[1]. » Son génie cependant l'avait emporté. Dépliant les mots, pour ainsi dire, et déroulant les figures, du trait légèrement indiqué faisant sortir la métaphore, atténuant les disparates et fondant les nuances, sur cette langue « aiguë et pressée, » il avait étendu sa prose malléable, « sursemée d'un certain miel délicieusement coulant[2]; » et le flot égal et limpide de sa phrase avait poli la « scabreuse aspérité » de la phrase grecque, « tout ainsi, pourrait-on dire avec lui, que la vague marine, passant et repassant sur le sable de la plage, en adoucit et en efface les inégalités. »

« Si ce bon homme vit, disait Montaigne, je luy résigne Xénophon pour le repos de sa vieillesse, son style étant plus chez soy, quand il n'est pas pressé et qu'il roule à son ayse[3]. » Remontant un peu plus haut encore dans l'antiquité grecque, jusqu'au berceau des Muses, j'aurais voulu voir l'ampleur et la souplesse de la phrase tout ionienne d'Amyot appliquée à la prose d'Hérodote. Ou plutôt, puisque nous en sommes aux vœux et aux conjectures, qu'on nous permette un instant de supposer Montaigne sachant le grec, et tout pénétré, comme il était, de la pensée de Plutarque, repassant sur la traduction d'Amyot, resserrant les mailles de ce tissu trop lâche, rétablissant de prime-saut dans sa langue pittoresque, inventive, buissonnière, le mélange des formes, l'imprévu

mus;... tamen dissimulare non possum dictionem ejus gravem quidem esse, sed duriusculam videri. »

1. Préface des Vies. — 2. Expression de Féd. Morel. — 3. Essais, II, 4.

des tours, les disparates même de l'original : quel chef-d'œuvre!

Quoi qu'il en soit, ces aspérités et ces négligences sont le fond même de la langue de Plutarque. La faute, sans doute, en doit être, en partie, imputée au temps. Il faut aussi tenir compte de la profession à laquelle Plutarque s'était voué. C'est, en général, la prétention des moralistes de ne point faire état de l'éloquence. Le sage de Chéronée n'était certes pas insensible au plaisir de bien dire. Toutefois il était sincère, quand il écrivait : Malheureux, ceux qui s'attachent, dans les œuvres de Platon, à cette fleur d'atticisme qui brille dans ses écrits, semblable au duvet dont la rosée colore les fruits : tels les insensés qui estimeraient un remède à sa couleur ou à son odeur, sans regarder à son efficacité[1]. Il est clair que, pour la plupart de ses Traités, il n'a fait que rassembler les notes de ses leçons; et faute de ce soin scrupuleux qui corrige les négligences de l'improvisation ou en tempère les hardiesses, les disparates, les impropriétés, le manque de précision, les rédondances qui, dans la chaire, pouvaient ne pas déparer sa parole, sont restées dans son style, où ils font tache.

Mais autre chose est le style d'un écrivain étudié dans sa facture; autre chose, son talent considéré dans l'action qu'il exerce; et c'est par là surtout qu'il faut le juger.

Pris dans le courant de ses œuvres, ce qui nous paraît être le caractère général du talent de Plutarque,

1. Des Progrès dans la vertu, 8.

c'est l'ampleur du développement qu'il donne à sa pensée. Une critique sévère lui a appliqué le nom de traînassier. La vérité est qu'il ne lui déplaît pas de ralentir, de suspendre sa marche. Chez lui, les citations semblent s'appeler; les noms propres s'attirent; un exemple ne vient jamais seul. Il ne sait pas retenir les trésors d'agréable érudition dont il a les mains pleines. Suivant une de ses métaphores, il verse la semence à plein sac : pour justifier un détail, il laissera passer, au travers d'un récit ou d'un raisonnement interrompu, tout un flot de souvenirs. Cette abondance l'expose à la diffusion, et il n'y échappe pas. Mais la diffusion de Plutarque n'a aucun des caractères de la confusion. Si loin qu'il se laisse emporter, jamais il n'oublie son sujet; et après un détour plus ou moins long, les sentiers de traverse, dans lesquels il s'est jeté, le ramènent d'eux-mêmes en son chemin. Chose remarquable, dans ce développement si large, il n'a même le plus souvent rien d'oiseux. « Les pièces de monnaies qu'on estime le plus, disait-il ingénieusement, sont celles qui présentent le plus de valeur sous le moindre volume : ainsi la force du discours consiste à exprimer beaucoup de choses en peu de mots [1]. » Si, contrairement à ce précepte, il ne sait pas, en général, exprimer en peu de mots beaucoup de choses, il sait, du moins, choisir entre celles qu'il doit dire, et il ne dit pas tout. On peut lui appliquer ce qu'il écrit, dans le traité du Bavardage [2], au sujet des trois sortes de réponses que comporte toute question, « l'une

1. Vie de Phocion, 5. — 2. Du Bavardage, 21, traduction d'Amyot.

nécessaire, l'autre civile, la tierce superflue. » Il ne se tient jamais à la réponse nécessaire, et il pousse volontiers jusqu'à la civile ; mais il ne tombe jamais dans la superflue. C'est un fleuve au lit plus large que profond, qui décrit dans son cours de nombreux méandres, mais qui ne verse jamais pardessus ses bords.

Ce qui fait, en outre, supporter ces « longueries, » c'est le charme des comparaisons et des exemples qui les animent et les éclairent. Si çà et là, sans doute, on retrouve dans le style de Plutarque un certain nombre des métaphores usées, dont les sophistes avaient fatigué la langue, d'ordinaire, il les renouvelle par le sentiment qu'il y introduit ; il donne du relief à des types effacés ; il personnifie avec bonheur les idées les plus abstraites. Veut-il signaler, par exemple, les ravages exercés par les flatteurs dans le cœur des hommes ou des peuples, il les comparera à ces esclaves qui, non contents de dérober le blé au tas de la provision du jour, en volent au tas de la réserve[1], ou aux criminels qui versent du poison non dans une simple coupe, mais dans une fontaine publique[2]. Ailleurs, il peindra l'eau du Nil coulant sur les sables mous du désert, comme un sang qui coule dans les chairs et les nourrit[3]. D'un mot, il peint la phalange Macédonienne, semblable à une bête féroce qui se hérisse pour s'exciter au combat[4]; les pirates qui cherchent un refuge dans la Cilicie, ailes déployées,

1. Du Flatteur et de l'Ami, 12. — 2. Du Commerce que les philosophes doivent avoir avec les princes, 3. — 3. Propos de table, VIII, 5. — 4. Vie d'Aristide, 18.

comme des abeilles dans leurs essaims [1]; les soldats de Mithridate murés dans leurs corselets de fer [2]; l'infanterie des Cimbres s'avançant par ondulations larges et pressées, comme les vagues d'une mer immense [3]; l'armée de César prenant sa place à Pharsale avec autant d'ordre et de tranquillité qu'un chœur de tragédie sur le théâtre [4]; César lui-même commandant à Rome et à l'Italie, comme du haut d'une citadelle [5]. Il captive l'attention par le charme ou le piquant de l'image, il la réveille par l'imprévu. Il excelle surtout à enchaîner ses comparaisons. Une métaphore lui en suggère une autre, et dans cette série d'images reliées avec art, il n'en est pas une qui n'apporte sa lumière ou qui n'ait son agrément [6]. La grâce y domine, mais la force n'en est pas exclue. Il pousse la subtilité, la hardiesse, la multiplicité des rapprochements jusqu'aux dernières limites du bon goût. Parfois cette richesse de comparaisons fatigue. On éprouve le besoin de se détacher du livre. Mais on y revient après intervalle; et cette sensation de « fraîche nouveauté, » dont parle Henri IV, est, en dernière analyse, l'impression qui reste. La raison, c'est que, chez Plutarque, les broderies du style n'ôtent rien à la solidité de la trame, ou plutôt que ces broderies ne se distinguent pas de la trame. D'ordinaire, les comparaisons refroidissent le discours, parce qu'elles y paraissent comme de purs ornements.

1. Vie de Pompée, 26. — 2. Vie de Lucullus, 28. — 3. Vie de Marius, 26. — 4. Vie de Pompée, 68. — 5. Vie de Crassus, 14. — 6. De la Superstition, 1; de l'Amour des père et mère pour leur progéniture, 1 et 2, etc.

Celles de Plutarque, faisant corps avec le sujet, contribuent à l'éclaircir, en même temps qu'à le parer.

Les exemples ne lui sont pas d'une moins heureuse ressource. « Un trait d'histoire ne prouve pas, disait Malebranche, au sujet de Montaigne ; un conte ne démontre pas ; deux vers d'Horace, ou apophthegme de Cléomène ou de César, ne doivent pas persuader des gens raisonnables[1]. » Malebranche se montrait trop sévère pour ces jeux charmants d'une imagination ornée. L'avantage de l'exemple bien employé, c'est de reposer l'esprit des abstractions de l'analyse et de rompre la monotonie de l'amplification, ce défaut commun des moralistes de l'École. Généralement, on n'éprouve pas ce soulagement dans les Traités de Sénèque, parce que les exemples de Sénèque manquent de variété. Quand il a cité Socrate, Régulus, Rutilius et Caton, son fonds, pour ainsi dire, est épuisé. De plus, ses exemples sont tellement enclavés dans le développement de sa pensée, qu'ils traversent l'esprit avec elle, sans le distraire. Les exemples de Plutarque sont si nombreux, si variés, ils touchent à tant de mondes différents, ils éveillent tant de souvenirs, qu'alors même qu'ils ne font pas avancer la question d'un pas, ils donnent l'illusion du mouvement et de la marche. De même que pour les comparaisons, cette profusion, sans doute, est parfois un défaut. On s'impatiente ; on voudrait porter la hache dans ces lianes qui s'entre-croisent et barrent le chemin. Mais ce qui fait qu'on s'ha-

1. De la Recherche de la vérité, II, III, 5.

bitue à cette sorte de gêne, et qu'aux moments de loisir, on y trouve un certain charme, c'est qu'à la justesse du fond, les exemples de Plutarque unissent le plus souvent l'attrait de la forme. Ceux de Sénèque ont la sécheresse d'une démonstration mathématique. « Arcésilas avait, dit-il, un ami pauvre. Cet ami tomba malade, et il n'avouait même pas qu'il lui manquait de quoi pourvoir aux dépenses indispensables. Arcésilas crut devoir lui venir en aide à son insu, et sans qu'il s'en doutât, il glissa sous son chevet un sac d'argent, afin qu'en dépit d'un scrupule déplacé, son ami trouvât plutôt qu'il ne reçût ce dont il avait besoin[1]. » Voilà toute l'anecdote. Encore n'ai-je pu, en traduisant le passage, éviter d'en assouplir la forme; la phrase du texte est roide et serrée, tout d'une venue. Quelle grâce, au contraire, dans la petite narration de Plutarque[2]! « Ayant, un jour, trouvé Apelle de Chio malade et manquant de tout, Arcésilas vint aussitôt le revoir, portant avec lui vingt drachmes; et s'étant assis auprès de son lit : Je ne vois ici, dit-il, que les quatre éléments d'Empédocle, le feu, la terre, l'eau, l'éther pur et léger; et vous n'êtes même pas trop bien couché. En même temps, remuant l'oreiller, il glissa dessous sa bourse, sans qu'on le vît. La femme qui servait Apelle, ayant trouvé la bourse et s'étant récriée de surprise : C'est, dit Apelle en souriant, un tour d'Arcésilas. » Certes on ne saurait dire que le petit conte, suivant l'expression de Malebranche, ne démontre pas. Et il ne sert pas uniquement à la preuve; il fait tableau.

1. Des Bienfaits, II, 10. — 2. Du Flatteur et de l'Ami, 22.

Mais ce n'est là qu'un des côtés de la physionomie, ou plutôt, c'est la physionomie générale du talent de Plutarque. A ces mérites mêlés de faiblesses, il faut joindre les mérites purs de tous défauts. Si Plutarque n'a pas d'œuvre parfaite, il a des pages supérieurement heureuses, des pages de génie. Ses Traités offrent des morceaux serrés comme Aristote[1], élevés comme Platon[2], graves comme Thucydide[3], éloquents comme Marc-Aurèle[4], piquants comme Lucien[5]. Il emprunte tour à tour, avec un égal bonheur, la langue du poëte et celle du dialecticien. Il est le premier, parmi les historiens de l'antiquité, qui ait osé introduire dans l'histoire les traits familiers, et des détails les plus humbles il passe sans embarras aux considérations les plus hautes. On peut lui appliquer ce qu'il dit de Ménandre[6] : il a une merveilleuse souplesse à prendre tous les tons. Son talent revêt avec aisance les formes les plus diverses de la pensée.

Cette magie d'imagination qui pénètre, pour ainsi dire, son style de toutes les couleurs, comme elle ouvrait son esprit à tous les sujets, éclate particulièrement et se déploie, avec toute sa richesse, dans les pages de description et de récit. Le critique cite à l'envi, parmi les grandes descriptions des Parallèles, les adieux de Brutus et de Porcia, le triomphe de

1. De la Cessation des oracles, 26 à 29. — 2. De l'Inscription du temple de Delphes, 18 à 20. — 3. Voir les Vies de Nicias et d'Alcibiade. — 4. Des Notions du sens commun contre les stoïciens, 14 ; Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 28. — 5. Voir le Dialogue sur l'intelligence des animaux. — 6. Comparaison d'Aristophane et de Ménandre.

Paul-Émile, la navigation de Cléopâtre sur le Cydnus, les funérailles de Phocion, la mort de Philopœmen, la veillée de Philippes, la fuite de Pompée. C'est avec la même exactitude expressive que le style de Plutarque se prête, dans les Traités, aux scènes les plus familières. Comme il s'élève sans emphase, il descend sans bassesse. Qu'on me permette de citer une anecdote du traité du Bavardage. Je l'emprunterai à la traduction d'Amyot, dont la langue s'y déploie, comme sur son vrai terrain, dans toute la grâce de sa naïveté[1] :

« Le sénat Romain feut une fois, par plusieurs jours, en conseil estroict sur quelque matière secrette, et estant la chose d'autant plus enquise et soupçonnée, que moins elle estoit apparente et cogneue. Une dame romaine, sage au demeurant, mais femme pourtant, importuna son mary et le pria tres instamment de luy dire quelle estoit cette matière secrette, avecques grands serments et grandes exécrations qu'elle ne le révéleroit jamais à personne, et quand larmes à commandement, disant qu'elle estoit bien malheureuse de ce que son mary n'avoit austrement fiance en elle. Tu me contraincts, dict-il, m'amye, et suis forcé de te découvrir une chose horrible et espouvantable : c'est que les presbtres nous ont rapporté que l'on a veu voler en l'air une alouette avecques un armet doré et une picque ; et pour ce, nous sommes en peine de sçavoir si ce prodige est bon ou maulvais pour la chose publique, et en conférons avecques les devins qui sçavent que signifie le vol des oiseaux ;

1. Du Bavardage, 11 ; Trad. d'Amyot. 16.

mais garde-toi bien de le dire. Après qu'il luy eust dit cela, il s'en alla au palais, et sa femme, incontinant, tirant à part la première des chambrières qu'elle rencontre, commence à battre son estomach et arracher ses cheveulx, criant : hélas mon pauvre mary, ma pauvre patrie, hélas ! que ferons-nous ! enseignant et conviant sa chambrière à lui demander : qu'y a-t-il ? Après que doncques la servante luy eust demandé, et elle luy eust le tout conté, y adjoustant le commun refrein de tous les babillards : mais donnez-vous bien guarde de le dire, tenez-le bien secret ; à grand peine feut la servante despartie d'avecques sa maîtresse, qu'elle s'en alla decliquer tout ce qu'elle luy avoit dict à une sienne compaigne qu'elle trouva la moins embesognée, et elle, d'autre costé, à un sien amy qui l'estoit venu voir, de sorte que ce bruict feut semé et sçu par tout le palais, avant que celuy qui l'avoit controuvé y feust arrivé. Aussy quelqu'un de ses familiers le rencontrant : Comment dict-il ? Ne faictes vous que d'arriver maintenant de vostre maison ? — Non, répondit-il. — Vous n'avez doncques rien ouy de nouveau ? — Comment, dict-il, est-il survenu quelque chose nouvelle ? — L'on a veu, répondict l'austre, une allouette volant avecques un armet doré et une picque ; et doibvent les consuls tenir conseil sur cela. Lors le Romain, en se soubriant : vrayement, dict-il à par soy, ma femme, tu n'as pas beaucoup attendu, quand la parole que je t'ay n'aguères dictée a estée devant moy au palais : et de là, s'en alla parler aux consuls, pour les oster de trouble. Et pour chastier sa femme, incontinent qu'il feust de retour en sa maison : ma femme, dict-il,

tu m'as destruict, car il s'est trouvé que le secret du conseil a esté découvert et publié de ma maison ; et pour tant, ta langue effrenée est cause qu'il me faust abandonner mon païs et m'en aller en exil. Et comme elle le voulust nier, et dict pour sa défense : n'y a-t-il pas trois cents sénateurs qui l'ont ouy comme toy ? — Quels trois cents, dict-il : c'estoit une bourde que j'avois controuvée pour t'esprouver. Le sénateur feut homme sage et bien advisé, qui, pour essayer sa femme, comme un vaisseau mal relié, ne versa pas du vin ny de l'huile dedans, ains seulement de l'eau. »

Y a-t-il, dans la littérature grecque, beaucoup de morceaux d'un naturel aussi charmant ? La fable que la Fontaine a composée sur le même sujet[1] est assurément d'un tour agréable ; mais certains détails sont un peu forcés : ses femmes, en vérité, sont par trop neuves. Ici, rien qui excède la vraisemblance ; le trait pourrait être historique. En même temps, le ton demi-sérieux, demi-plaisant de la leçon est, d'un bout à l'autre, habilement soutenu, et la scène est complète : on n'y pourrait rien ajouter, rien retrancher.

Ces pages de génie rachètent bien des inégalités. Après avoir fait dans la fortune du moraliste la part de la méthode et de la doctrine, il n'est donc que juste de reconnaître celle du style de l'écrivain. Cette sagesse à laquelle Plutarque nous invite par l'attrait de la méthode et par la simplicité virile de la doctrine, le charme de son talent la fait aimer.

Toutefois ce talent a-t-il une égale action sur

1. Livre VII, fable vi.

toutes les âmes? et la morale de Plutarque répond-elle complétement à l'idée que nous nous faisons aujourd'hui du devoir?

On a reproché à ses Traités de n'être qu'un manuel de lieux communs, un bréviaire de petites vertus. Cette critique ne nous paraît pas l'atteindre sérieusement. Il n'y a de juste, en morale, que ce qui a mérité de devenir commun. Les lieux communs, en effet, sont-ils autre chose que « ces vérités de pratique, suivant l'expression de Bossuet, qui ont besoin d'être toujours remuées et amenées à notre vue, pour ne pas perdre l'habitude de se présenter, et cesser d'éclairer? » Les vérités de pratique ne suffisent pas, sans doute, à la nourriture de l'âme; mais elles en sont le premier aliment. Il ne profite à personne de les dédaigner. Pour ne pas sortir de l'antiquité contemporaine de Plutarque, si Sénèque les avait aussi bien comprises que célébrées, il aurait laissé moins de beaux ouvrages peut-être, et plus de bons exemples; si Marc-Aurèle en avait été mieux pénétré, il n'aurait pas associé Verus à l'Empire, divinisé Faustine, et livré le pouvoir à Commode; le juste sentiment de la réalité avertissant son âme abusée par une fausse idée du devoir, aurait épargné à la philosophie le triste exemple d'un grand homme de bien s'appuyant sur le vice, honorant la débauche, et léguant le monde à un second Néron. Les vérités de pratique n'inspirent guère, il est vrai, que les vertus de tous les jours. Mais quoi! ne sont-ce pas celles dont nous avons le plus besoin? En présence des événements qui peuvent assaillir l'existence humaine, l'âme trouve une excitation, une force, dans

le sentiment du péril. Pour se soutenir en face des obscures épreuves de chaque jour, elle n'a que le modeste sentiment du bien. Ce n'est rien, en apparence, que cette vertu de détails; en réalité, c'est tout, c'est la vie même. L'exaltation d'un moment peut faire des héros; mais ces grands efforts d'esprit où l'âme touche quelquefois, dit Pascal, sont des choses où elle ne tient pas; elle y saute seulement, non comme sur le trône pour toujours, mais pour un instant seulement[1]. L'effort persévérant fait seul les sages et les saints. Ne rabaissons donc pas « ces prebscheurs de communes. » Ils sont les maîtres de la vie. Blâmer, dans Plutarque, l'esprit pratique de ses préceptes, c'est, à notre avis, lui faire un reproche de ce qui a contribué, pour la plus grande part peut-être, à sa popularité. C'est par là qu'il partage avec les plus grands esprits ce privilége, qu'on ne l'approche pas sans l'aimer. Ceux dont il a servi à former la jeunesse, ceux qui l'ont cultivé dans le cours de leur vie, recourent à lui dans les épreuves du malheur et dans les défaillances de la vieillesse, comme au plus éclairé des guides, comme au meilleur des appuis[2]. Henri IV avait près de soixante ans, quand il écrivait à sa femme : « Plutarque m'a été comme ma conscience[3]. »

Hâtons-nous d'ajouter que sa simplicité n'exclut ni la force, ni l'élévation. Sans viser à la grandeur, le sage de Chéronée l'atteint par l'effort naturel d'un esprit que le sentiment moral a profondément pé-

1. Pensées, art. VII, n° 12. — 2. Voir la préface des éditions de Xylander et de Creuzer. — 3. Lettre citée.

nétré. On l'a souvent comparé à Montaigne, et l'on est, en effet, porté à juger sa philosophie par celle des *Essais*. Montaigne ne fait si souvent que le traduire! Nous avons eu nous-même plus d'une fois l'occasion de le prendre pour interprète. Mais ce rapprochement ne saurait être conduit, sans injustice pour Plutarque, jusqu'à l'identification complète. « Admirer les héros et les saints, a dit excellemment un moraliste d'une exquise finesse; se tenir dans la commune mesure de l'humanité; user des plaisirs sans en abuser; donner le moins de prise possible sur nous à la fortune et aux hommes; et, ramené à soi-même, se prendre comme on est, vivre doucement avec le monde et avec soi, telle est la pensée de Montaigne[1]. » Rien ne donne moins l'idée d'une morale d'abnégation, de dévouement, et pour tout dire, en un mot, de la morale du devoir. Montaigne disserte agréablement sur les obligations de l'homme; il ne croit pas nécessaire de pousser les choses « au delà du discours. » On peut lui appliquer, en le modifiant un peu, ce qu'il a dit de Dion : il a, non le sentiment malade, mais le cœur froid aux affaires publiques[2]. « Il était préparé, nous dit-il, à s'embesogner plus rudement un peu pour le service du peuple, s'il en eût été grand besoin[3]. » Mais il ne paraît pas que ce besoin se soit jamais bien impérieusement imposé à sa conscience. Si des découvertes récentes ont prouvé qu'il n'a manqué, comme maire de Bordeaux, ni d'activité, ni de vigilance, il est constant que, pendant la durée d'une épidémie épouvantable, il n'a

1. E. Bersot, *Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques*, t. XII. — 2. Essais, II, 32. — 3. Ibid., III, 10.

pas cru devoir, étant à sa campagne, se rapprocher de la ville dont il avait la garde[1]. Conçus dans des temps de trouble par un esprit qui se tenait soigneusement à l'abri de toutes les causes de trouble, les *Essais* conviennent surtout, par un singulier contraste, aux temps de loisir et de calme, de discret examen, de scepticisme sans péril. Aussi leur popularité, combattue avec courtoisie par la métaphysique cartésienne, ranimée, au dix-huitième siècle, par la libre philosophie, semble-t-elle comme sombrer et s'éteindre au milieu des émotions de 1789[2]. Tel n'est point le caractère de la morale de Plutarque. Le sage de Chéronée n'est pas de ceux dont on peut dire qu'il « fault considérer le presche à part, et le prescheur à part[3]. » En même temps que le précepte, Plutarque donne l'exemple. Ce qu'il n'a pas eu occasion, dans son humble carrière, de faire lui-même, il inspire la généreuse ambition et la force de le tenter. Aussi, contrairement aux Essais de Montaigne, ses Traités, composés dans le loisir de la retraite, aux plus beaux jours du règne des Antonins, n'ont-ils jamais été plus populaires qu'aux époques d'ébranlement social. C'est au milieu des guerres de religion qu'Amyot l'introduit en France, et aucun nom de l'antiquité n'a plus d'autorité que le sien, pendant la Révolution. En un mot, si son action s'est particulièrement exercée, « sur les vertus coustumières, » son souffle, ce souffle puissant, qui a ranimé de leurs cendres

1. Grun, *Montaigne maire de Bordeaux*, part. 255; Payen, *Recherches sur Montaigne*, *Documents inédits* n° 4. — 2. Albert Desjardins, *Les moralistes français du seizième siècle*, 2e partie, 3, 8; 3e partie; 1 et 2. — 3. Montaigne, *Essais*, II, 31.

les grands hommes de Rome et de la Grèce, a produit aussi d'héroïques vertus.

Ce n'est donc pas la modeste familiarité de ses préceptes qu'on est en droit de reprocher à Plutarque. Ce que nous concevons sans peine, c'est que la base sur laquelle sa morale repose, paraisse insuffisante. Ramenée à l'idée du bonheur qu'elle se propose d'atteindre par la sagesse, la morale de Plutarque se réduit à cette règle, qu'il faut développer en soi le sentiment des biens qu'on a reçus en partage et affaiblir celui des maux dont on est affligé; d'autre part, elle rapporte tout à l'éducation de l'individu. Ces principes nous semblent étroits. Plutarque ne fait assez la part, ni de certaines faiblesses supérieures de l'âme, ni des besoins les plus élevés de l'humanité, ni de ce sentiment d'amour du prochain que le Christianisme avait déjà de son temps introduit dans le monde.

En effet, sans sortir ici du domaine des choses de l'intelligence et du cœur, est-il si rare de rencontrer des natures délicates qui, moins sensibles à la jouissance de ce qu'elles possèdent qu'à la privation de ce qui leur manque, tourmentées du besoin d'une certaine perfection, et impuissantes à la réaliser, se consument en luttes secrètes et en douloureux efforts : natures inquiètes, défiantes, maladives, si l'on veut, il est vrai, mais sincères avec elles-mêmes, et dignes, par la bonne foi de leurs désirs, de trouver chez le moraliste assistance et sympathie? Or, ces sortes de natures, non-seulement Plutarque ne leur vient pas en aide, mais, le plus souvent, il les blesse. L'uniformité d'une règle qui,

courbant tous les esprits sous le même niveau, ne fait pas de différence entre les faiblesses coupables et les défaillances généreuses, froisse leur légitime fierté; et elles se réfugient dans le sentiment de leurs souffrances qui, du moins, les élève. D'un autre côté, toutes les âmes sauraient-elles se résigner à ne placer la vertu que dans l'esprit de conduite, le bonheur que dans le contentement de soi? Les luttes du devoir, inséparables des épreuves de la vie, ont aussi leur âpre satisfaction. Heureusement, a-t-on dit avec autant de profondeur que de délicatesse, il y a autre chose en ce monde que le bonheur[1]. Après avoir longtemps pratiqué les œuvres du sage de Chéronée, on éprouve une sorte de soulagement à relire quelques pages de Pascal, de La Bruyère ou de Vauvenargue.

Ce sentiment de satisfaction incomplète subsiste surtout après l'étude des Traités où Plutarque, s'en remettant aux opinions de ses devanciers, effleure à peine les questions de métaphysique qui touchent aux intérêts les plus graves de l'humanité. Sa sérénité laisse dans l'âme une impression de tristesse. On sent qu'il a mis à part, pour ainsi dire, un certain nombre de vérités auxquelles il a pris de bonne heure la résolution de s'attacher : elles ont été enseignées par les anciens; elles sont conformes à la vraisemblance; une tradition plusieurs fois séculaire les a consacrées; il les rappelle, et s'y appuie; mais il ne croit pas nécessaire, il s'interdit de les sonder. A

1. Ampère, *Lettre* citée par Prevost-Paradol, Discours de réception à l'Académie française.

cette quiétude, combien l'on préférerait les anxiétés, le trouble d'un homme descendant sur toute chose jusqu'au fond de sa pensée, et cherchant virilement la lumière!

Mais la conséquence la plus grave, à nos yeux, des principes de la morale de Plutarque, c'est qu'elle a trop exclusivement en vue le perfectionnement de l'individu. Des quatre vertus fondamentales de la morale platonicienne, les trois premières, la tempérance, la prudence et le courage étaient des vertus purement personnelles; la justice seule mettait, pour ainsi dire, l'homme en rapport avec l'homme. Toutefois, dès la plus haute antiquité, l'idée de la compassion et de la bienfaisance était entrée dans le domaine moral du monde païen; Homère, les tragiques, Aristote en avaient exprimé avec grâce ou profondeur les plus pures émotions[1]. Cinquante ans avant l'avénement du christianisme, le sentiment de la charité avait, avec Cicéron, trouvé sa place dans le code de la sagesse, et son expression dans le langage de la philosophie[2]. Enfin au deuxième siècle de l'ère chrétienne, le principe de la fraternité universelle, dérivé de ce sentiment de charité, avait pénétré dans

1. Homère, *Odyssée*, VI, 207; Euripide, *Suppliantes*, vers 773 et suiv., Aristote, *Rhétorique*, II, 8; Morale à Nicomaque, VIII, 1; IX, 10; fragment de Ménandre. — Voir Egger, *Mémoires d'hist. anc. et de philologie*, IX; Denis, ouv. c., t. II, p. 55 et suiv.; Maury, ouv. cité, t. III, ch. XIV, p. 11; Janet, ouv. cité, I, 4. Cf. Inscriptions de Mommsen, n[os] 1431, 1564, 4880, et le papyrus du Louvre, n° 37 (col. I, lig. 21), où l'on voit que le Serapheum de Memphis contenait, dans un de ses temples, une sorte de caisse des pauvres. — 2. Des vrais biens et des vrais maux, V, 23. Cf. Isocrate, *Discours à Nicoclès*, 61. Un contemporain de Plutarque, Philon, avait composé un traité Περὶ φιλανθρωπίας.

l'esprit des Sénèque et des Marc-Aurèle. « Le sage, dit Sénèque, essuiera les larmes de l'affligé, tendra la main au naufragé, ouvrira sa maison à l'exilé, sa bourse au nécessiteux, en homme qui partage son bien avec un homme. » Il est vrai qu'il ajoutait aussitôt : « Mais en secourant le malheureux, le sage se gardera de s'affliger sur son sort; son âme doit rester insensible aux maux qu'il soulage : la pitié est une faiblesse, une maladie[1]. » Et là était l'abîme. Cette émotion interdite au sage païen, c'est le baume que la charité chrétienne devait répandre sur les blessures de l'humanité; ces larmes de compassion, dont la source était fermée au stoïcien, c'est la rosée céleste dont le christianisme devait rafraîchir les âmes souffrantes. Tandis que le sage ne se refuse point à partager tout ce qu'il possède, tout, excepté lui-même, le chrétien donne tout, avec effusion, et surtout lui-même[2]. Au deuxième siècle, la société païenne ne comprenait pas encore, que dis-je? elle raillait ces insensés qui cherchaient les déshérités du monde, pour se consacrer, corps et âme, à les consoler, à les guérir[3]. Cependant, si l'Évangile devait seul accomplir dans les cœurs le miracle du renoncement, on ne peut méconnaître que la philosophie païenne l'avait préparé dans les esprits, par l'enseignement des Sénèque, des Musonius, des Épictète et des Marc-Aurèle. Plutarque n'a point

1. De la Clémence, II, 5 et 6. Cf. Cicéron, *Tusculanes*, IV, 8, et Aristote, *Rhétorique*, II, 8. Voir aussi Virgile, *Géorgiques*, II, 449. — 2. Voir sur le sentiment de l'abnégation chrétienne Prevost-Paradol, *Nouveaux Essais de politique et de littérature*, XIX. — 3. Lucien, *la Mort de Peregrinus*, 12 et suiv.

part à cet honneur. Égal, parfois même supérieur, par ses sentiments personnels, aux plus grands et aux meilleurs de ses contemporains, il est, relativement à eux, par le caractère de sa doctrine, de plusieurs siècles en arrière. En recommandant par exemple et en pratiquant la douceur envers les esclaves, nous l'avons vu, c'est à lui, à lui seul, qu'il pense; c'est son propre perfectionnement qui le préoccupe, non la misère de celui qui le sert, et les égards qu'il lui doit. Ce n'est donc pas tout à fait sans raison qu'on a pu confondre, à cet égard, sa doctrine morale avec celle de Montaigne. C'est assurément dans le commerce « diurne et nocturne » du sage de Chéronée, que Montaigne avait, en partie du moins, puisé cette habitude, dont il s'était fait un principe, de tout ramener à soi. Le disciple, en cela, vaut moins que le maître, qui ne méconnaissait ni la nécessité, ni la grandeur de l'esprit de dévouement et de sacrifice; mais l'enseignement du maître contenait, au fond, la règle de conduite trop étroitement suivie par le disciple. Si la sagesse de Montaigne, nourrie de la plus pure moelle de l'antiquité païenne, est, sous ce rapport, plus païenne, pour ainsi dire, que celle de Plutarque, Plutarque cependant doit compter parmi ceux qui ont contribué à la former. « S'il te plaît de soustraire à l'effet de tes menaces quelques-uns des Gentils, ô Christ, ô mon Dieu, s'écrie un pieux évêque[1], puisse ta grâce tomber sur Platon et sur Plutarque : tous deux, par leurs

1. Jean Euchaita, évêque du onzième siècle, cité par Wittenbach, Préface des Œuvres morales de Plutarque, ch. III, sect. I.

discours, par leur conduite, ont presque réalisé ta sainte loi. » Adressé au pénétrant psychologue, au judicieux moraliste, l'hommage est juste. Plutarque est l'interprète le plus sensé de la morale universelle. Mais, par le principe même de son enseignement, nul n'est resté plus étranger à la religion de la charité et de l'amour. Tandis que la morale évangélique donnait au monde pour loi unique et souveraine la parole de l'Apôtre : « Aimez-vous les uns les autres, » l'inscription du temple de Delphes : « Connais-toi toi-même, » est demeurée la règle suprême de Plutarque, son idéal[1] : il ne va pas au delà.

1. Du Flatteur et de l'Ami, 25. Cf. 1.

CONCLUSION

Parvenu au terme de cette étude, il nous reste à en résumer brièvement les résultats.

Elle avait un double objet. Dégageant de l'ensemble des œuvres de Plutarque le fond moral auquel est attachée sa renommée, nous nous étions proposé d'étudier en lui, d'une part, le représentant de la morale de son temps, et d'autre part, l'interprète de la morale universelle. Nous avons d'abord cherché dans la vie de l'homme des lumières sur sa doctrine; le caractère de cette doctrine établi, nous l'avons fait connaître dans le détail de ses applications; nous avons enfin examiné les raisons de son efficacité.

Comme s'il eût pressenti l'épreuve à laquelle le zèle d'une admiration mal entendue devait le soumettre, Plutarque se raille ingénieusement[1] de ces artistes ignorants qui, donnant à leurs statues des bases disproportionnées, risquent de les exposer à la risée. Nous avons essayé de faire rentrer son image dans

1. De la Fortune d'Alexandre, 4.

le cadre où il nous semble qu'il eût aimé lui-même à la voir placée. Nous avons retracé l'histoire de la tradition qui en fait le précepteur, puis le conseiller de Trajan, récompensé, dans sa vieillesse, par le proconsulat d'Illyrie; et nous espérons avoir prouvé que, fondée sur des textes sans authenticité et sur des allégations sans preuves, respectée plutôt que défendue par ceux mêmes qui se faisaient une religion de la maintenir, cette tradition ne résiste pas à un sérieux examen. Dans sa jeunesse, sans doute, et plus tard, à différentes reprises, Plutarque a, pour un temps, quitté Chéronée, qui l'avait vu naître. Mais c'est à Chéronée qu'il s'est fait un devoir et un honneur de revenir consacrer, jeune encore, le fruit le plus pur de ses études et de son expérience. Tandis que les philosophes, ses contemporains, se vantent d'avoir répandu dans le monde entier les conseils de leur sagesse, sa gloire, à ses propres yeux, c'est d'avoir été, à Chéronée, magistrat de simple police, puis archonte, et grand prêtre d'Apollon, durant de longues années. Sensible au bien qu'on disait de lui, mais ennemi des renommées bruyantes, comme écrivait Marc-Aurèle au sujet de son neveu Sextus, la modeste société de la petite ville au sein de laquelle il a voulu vivre et mourir est son horizon.

Là est l'unité de son œuvre morale, comme de sa vie. Mais son œuvre est supérieure à sa vie, et son esprit supérieur à son œuvre. Tout le monde, a-t-on dit[1], n'est pas capable d'être philosophe. Si ce titre suppose nécessairement des facultés métaphysiques,

1 M. Cousin.

nul n'y saurait moins prétendre que le moraliste de Chéronée. Plutarque n'a ni l'habitude ni le goût de la spéculation. En appliquant sa science et son talent à l'enseignement de la morale, il ne s'est jamais proposé d'en étendre les bases, ni d'en creuser le fond. Considérant les passions dans leurs effets, non dans leurs lois, tel le spectacle du monde et de l'histoire lui découvre le jeu mobile du cœur humain, tel il l'étudie, pour en tirer le sujet d'une leçon. L'observation de la vie est son point de départ, l'application à la vie, son but. Mais si l'analyse savante et fine des ressorts de l'âme humaine, si la connaissance exacte de la discipline morale qui en règle les mouvements, sont du domaine de la philosophie, Plutarque mérite le nom de philosophe, et il en est peu qui l'aient plus honoré que lui. Observateur pénétrant et judicieux, psychologue délicat, ferme, profond, — bien que nulle part, à proprement parler, il ne traite de psychologie, — ramenant à des conclusions pratiques, à des préceptes de conduite, le fruit de son expérience et de son savoir, Plutarque a, par excellence, le caractère, le tempérament, l'autorité du moraliste.

On a étudié dans les Épîtres de Sénèque et dans les Discours de Dion Chrysostome les procédés de l'enseignement de la morale pratique, tel qu'il s'était répandu dans la société païenne, au premier siècle de l'ère chrétienne. On l'a montré pénétrant, avec l'un, dans les secrets les plus délicats de l'art de la direction, s'élevant, chez l'autre, aux effets passionnés de la prédication populaire[1]. La vie et les œuvres de

1. Martha, *les Moralistes sous l'Empire romain*, déjà cité.

Plutarque nous en découvrent un autre aspect. Elles nous font voir l'action du moraliste s'exerçant, non plus sur quelques esprits d'élite dans le commerce régulier d'une correspondance intime, ou sur la foule dans les exhortations d'une éloquence militante, mais sur le commun des esprits éclairés, sur la jeunesse, dans des leçons publiques suivies de consultations privées; elles nous font voir le philosophe tenant école de sagesse, allant au-devant des vices et des douleurs, pour les corriger et les consoler, sollicitant la confiance et provoquant les aveux, s'attaquant tour à tour aux plus dangereuses passions et aux simples travers, s'inspirant, avant toute chose, des besoins et des intérêts immédiats de ceux qui l'écoutent ou le consultent, et les suivant dans le cours de leur vie, soit pour leur frayer la voie, soit, aux heures de défaillance, pour leur tendre la main.

C'est l'avantage de la morale pratique de ne point faire acception des différences de sectes. Comme les plus grands esprits de son temps, Plutarque reprend volontiers son bien où il le trouve. Platon est son maître. Il professe sa doctrine, il l'oppose aux stoïciens et aux épicuriens, il la défend. Toutefois docile, suivant la maxime de l'Académie, à toutes les opinions autorisées par la vraisemblance, il accepte et comprend dans son enseignement tout ce qu'avant lui la sagesse grecque avait mis en lumière d'utiles vérités[1]. Suivant le mot ingénieux d'un poëte, si sa morale a pour père l'Esprit pra-

1. « Les trésors que les anciens Sages nous ont laissés dans leurs livres, je les parcours avec mes amis, dit Socrate, et nous recueillons tout ce qui s'y trouve d'excellent. » Xénophon, *Mémor.*, I, 6, § 14.

tique ou l'Usage, Mémoire est sa mère[1]. Mais on peut s'abandonner, sans crainte, au large courant de ses discours. Il a sa direction et son but. S'il emprunte à tout le monde, il s'approprie tout ce qu'il emprunte. Mythologie, poésie, histoire, il transforme et fond dans sa doctrine tous les matériaux que la merveilleuse richesse de ses souvenirs lui fournit.

Considérée dans son ensemble, sa doctrine a trop exclusivement en vue le perfectionnement de l'individu. Plutarque est païen d'esprit et de cœur; aucun moraliste de son temps n'est plus éloigné, par l'esprit de son enseignement, de la morale chrétienne. On voudrait aussi que le pur esprit de conduite tînt dans ses Traités moins de place, et que, sur les grands problèmes de la destinée humaine, l'effort de la spéculation personnelle s'y montrât plus ferme. Mais cette morale, insuffisante et courte, n'en constitue pas moins un trésor de sagesse humaine incomparable; les Pères de l'Église y ont eux-mêmes abondamment puisé. Étudiant l'homme, non d'après un idéal préconçu, mais d'après la réalité ondoyante et diverse de la nature humaine, combattant le système des épicuriens et des stoïciens avec la doctrine de Platon, et corrigeant Platon par Aristote, profondément pénétré du sentiment des trois forces à la fois solidaires et distinctes qui forment l'unité vivante de l'âme, ne proscrivant pas les

1. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XIII, 8. « Eximie hoc atque verissime Afranius poeta de gignenda comparandaque sapientia opinatus est, quod eam filiam esse Usus et Memoriæ dixit... Versus Afranii, sunt in tog t cui *Sellæ* nomen est.

« Usus me genuit, mater peperit Memoria.
« Sophiam vocant me Graii..... »

passions, les corrigeant et les transformant sans violence, attendant tout de l'habitude, c'est-à-dire de l'effort persévérant de la volonté réglée par la raison, s'appuyant particulièrement sur l'exemple, comme sur le moyen d'éducation le plus général et le plus frappant, Plutarque fait de la pratique de la vertu le plus accessible en même temps que le plus digne et le plus sûr des moyens de bonheur. Si l'objet qu'il se propose est moins « l'affinement que l'assagissement des esprits, » comme disait Montaigne, il ne manque ni d'élévation ni de générosité; il a plus d'une fois suscité l'héroïsme et les grandes vertus; et dans la sphère plus humble des vertus de tous les jours, la morale universelle n'a pas produit d'interprète plus judicieux. On peut dire de ses préceptes ce qu'il disait des discours de Phocion : ils sont trempés dans le bon sens[1].

La méthode et le talent de l'écrivain achèvent l'effet de la doctrine. Plutarque a commencé par exercer le métier de sophiste, et l'on ne fréquente pas impunément l'École. Il n'a pas de composition régulière; il abuse des images et des exemples; sa langue, « pénétrée à l'adventure[2], » de locutions et de formes de toute provenance, manque généralement de pureté. Mais il a son art à lui, l'art puissant d'une âme qui se met tout entière dans tout ce qu'elle fait. Si, çà et là, les habitudes de la rhétorique l'entraînent, partout où son imagination est émue d'un digne objet, nul n'en a égalé la puissance, la magie. Son style se prête, tour à tour, avec gran-

1. Vie de Phocion, 5. — 2. Henri Estienne, *Préface de l'Apologie pour Hérodote.*

deur ou finesse, aux plus divers sujets. Il vivifie tout ce qu'il touche. La philosophie, disait Voltaire, se compose de choses que tout le monde sait, et de choses que personne ne saura jamais. Plutarque donne particulièrement à ces choses que tout le monde sait, de la valeur et du prix, par l'agrément du tour ou de l'expression. Sur les observations les plus vulgaires, il répand ce charme qu'il décrit si bien, quand il parle du pur et doux éclat dont les rayons du soleil naissant revêtent la nature[1]. Comme les grands hommes « qu'il introduit à notre foyer, » il devient lui-même, par sa familiarité aimable et pénétrante, un hôte et un ami. Ce qu'on serait tenté parfois de contester à son bon sens un peu étroit, on l'accorde à sa bonne grâce. La place qu'il a gagnée par la rectitude de sa raison, l'agrément de son commerce la lui conserve.

Ainsi s'explique sa renommée, sans qu'il soit besoin de lui prêter l'importance d'un rôle politique qu'il n'a pas pu et qu'il n'eût jamais voulu jouer. S'il nous paraît, d'ailleurs, contraire à toute vraisemblance qu'il ait été le maître de Trajan, l'honneur lui est assuré d'avoir été « la conscience » d'un grand prince, populaire entre tous les princes modernes ; et c'est assez pour sa gloire d'avoir rempli de son esprit, de son imagination, de son cœur, le cœur de Rollin, l'esprit de Montaigne, l'imagination de Rousseau. Par eux autant que par lui-même, il a travaillé à l'éducation de la France, et, avec elle, à l'éducation du monde entier.

1. Il faut qu'un prince soit instruit, 3.

Pour lui, il avait placé ailleurs le but de sa modeste ambition. Le monde entier a profité de ses leçons, mais c'est à son pays qu'il les avait consacrées. Attaché à tous les glorieux souvenirs de la Grèce, Plutarque eût voulu faire refleurir, dans les mœurs privées, dans les institutions publiques, dans les croyances religieuses, l'esprit de l'antique tradition.

Cette étroite fidélité à la tradition est l'explication des erreurs mêlées à ses idées, si justes en général et si délicates, sur les devoirs et les affections domestiques. Aucun philosophe de l'antiquité n'a parlé de la famille avec plus de charme. Il en élargit le cercle ; il y donne à la femme un rôle plein de grâce et de dignité ; il y fait entrer les esclaves et jusqu'aux animaux. Mais cette place qu'il accorde aux esclaves est une place de sympathie toute personnelle ; et sur ce grand problème de la fraternité humaine, si généreusement agité par la philosophie stoïcienne de son temps et résolu par le christianisme, il en reste aux principes d'Aristote et de Platon.

Le respect de la tradition l'inspire mieux en politique. Par-dessus les passions de la petite ville, qu'il dépeint avec agrément et finesse, un autre intérêt le touche, dans la vie de la cité. Jouissant avec une reconnaissance sincère des bienfaits de la paix romaine, étranger à tout esprit de faction et de violence, mais sentant les dangers de l'oppression dissolvante de l'administration impériale, il adjure ses concitoyens d'user de tous leurs droits, dans le cercle des libertés municipales qui leur res-

tent; et il ne tint pas à lui, qu'une plus saine intelligence de leurs mutuels devoirs n'arrêtât les maîtres et les sujets sur le penchant d'une ruine commune.

Le même esprit anime ses préceptes de morale religieuse. Rendre un sens raisonnable et un doux attrait aux pratiques du paganisme, rétablir le lien de la terre avec le ciel par l'intermédiaire des Génies, frapper du même coup les superstitieux et les athées, en relevant, au-dessus des autels purifiés de l'Olympe d'Homère, l'image du Dieu de Platon : tel est le pieux rêve caressé par sa patriotique pensée. Et si le monde n'eût été déjà éclairé des lumières de la foi chrétienne, quels sentiments auraient mieux mérité d'en assurer le succès ?

Ajoutons que ce respect de la tradition qu'il professe, Plutarque donne lui-même l'exemple de le pratiquer. Socrate, dit Xénophon, aimait encore mieux définir la justice par ses actions que par ses discours[1]. Plutarque a droit au même témoignage. Partout, dans la famille, dans la cité, dans le temple, il est le premier à observer les devoirs qu'il prescrit. Il élève ses enfants, comme il a été élevé; il donne à sa ville natale le meilleur de ses forces, de son activité, de son âme ; il meurt grand prêtre d'Apollon : sa vie est le commentaire éloquent de ses écrits.

On l'a souvent opposé à Lucien. Le contraste achève, en effet, de faire comprendre l'esprit de sa morale. L'année que les biographes de Plutarque assignent communément à sa mort est celle-là même où naît

1. Memor., IV, 4, § 10. Cf. Cicéron, *Tusculanes*, II, 4.

Lucien; et il semble qu'il se soit écoulé entre eux plusieurs siècles de réflexion et de critique. Mythologie, histoire, philosophie, religion, Lucien, comme Plutarque, touche aux sujets les plus divers; mais partout où il porte la main, il sème la ruine. Tous les souvenirs, tous les restes de ce monde que Plutarque cherchait respectueusement à relever, Lucien les mine sourdement et les précipite. Le souffle d'un esprit raisonneur et sceptique anime les écrits du satirique de Samosate; l'âme de l'antiquité respire dans les ouvrages du sage de Chéronée : il est le défenseur à la fois candide et résolu, parfois volontairement aveugle, du passé.

Dans un Traité compris parmi ses œuvres[1], tous les Sages de la Grèce se trouvent, par un ingénieux anachronisme, réunis à la table de Périandre, tyran de Corinthe. Le repas est simple et frugal : les convives y sont assis sans distinction ni rang; des femmes y ont place. La religion, la politique, la famille, fournissent la matière de l'entretien. De la discussion d'une maxime on passe à l'explication d'une énigme, de l'énigme au conte, non sans s'arrêter, chemin faisant, à quelques sophismes; Apollon, Homère, Platon, Euripide, les animaux, sont tour à tour appelés en témoignage; la parole passe avec la coupe. Le roi du festin s'est effacé; ou plutôt, le roi du festin, c'est l'auteur qui, d'un air demi-grave, demi-souriant, met doucement les convives aux prises et dirige le chœur.

Que Plutarque soit lui-même l'auteur de ce Traité,

1. Le Banquet des sept Sages.

ou qu'il faille l'attribuer, comme il paraît plus vraisemblable, à l'un de ses disciples, — qui, avec plus de bonne volonté que de talent, aura entrepris de replacer le maître parmi ses pairs, — c'est ainsi que le moraliste de Chéronée nous apparaît, sur la limite extrême du monde antique : il est le dernier, le plus aimable et le plus grand des Sages de la Grèce.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II

EXPOSITION CRITIQUE DE LA MORALE DE PLUTARQUE.

§ I. — LA MAISON DOMESTIQUE

CHAPITRE III

DE L'EFFICACITÉ DE LA MORALE DE PLUTARQUE

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

337
321
255/107
270
158/159
163
168
169
171-177
185/81
187
193



